como viveremos

Uma análise das características principais de nossa época em busca de soluções para os problemas desta virada de milênio

francis schaeffer

Sumário

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Francis Schaeffer (1912-1984) foi um homem que percebeu que as questões de sentido, de moral e de valores com que lidamos em nossas vidas, na nossa arte e nas ciências – inclusive a filosofia – são as mesmas questões para as quais a Bíblia oferece uma resposta. Um ex-agnóstico que se tornou pastor presbiteriano, Schaeffer possuía forte convicção de que o Cristianismo bíblico não só oferece uma resposta a estas questões, mas que essa resposta é a *única* resposta possível.

Publicado como parte de uma coletânea em um único volume (*A Christian View of the West* [Uma Visão Cristã do Ocidente], composta de *Pollution and The Death of Man*[Poluição e a Morte do Homem], *How Should We then Live?* [Como Viveremos?], *Whatever Happened to the Human Race?* [O Que Aconteceu com a Raça Humana?] e *A Christian Manifesto* [Um Manifesto Cristão]) este livro trata de como as artes, a filosofia e a ciência influenciaram o nosso cotidiano, e como isto se refletiu no Cristianismo. Mais ainda, como o Cristianismo influenciou – e principalmente como *pode ainda influenciar* – o pensamento corrente de hoje.

Nestes anos que separam a morte de Schaeffer de nossos dias, houve a queda da União Soviética e a derrubada do Muro de Berlim. A União Européia atua hoje como um único organismo e mesmo a China abre seus mercados. Há poucos baluartes do Comunismo ainda hoje, e mesmo os partidos da velha linha definham ou sucumbem às pressões do

mercado. Atravessamos a linha do milênio, os computadores são uma realidade em nossas vidas, a ponto de os vermos como um eletrodoméstico qualquer, e a velocidade das comunicações e as possibilidades de uso de informação, através da Internet, atingem hoje níveis inimagináveis para vinte anos atrás. Dois exemplos: o mundo parou para ver, no instante em que acontecia, o segundo avião colidindo com as torres do World Trade Center, em Nova York, e pouco tempo depois, a queda das duas torres e, em nosso próprio Brasil de dimensões continentais, os resultados de uma eleição presidencial de milhões de votos podem ser conhecidos poucas horas depois do encerramento do pleito.

Outro exemplo está na clonagem de seres humanos, citada por Schaeffer: ela cada vez se torna mais próxima e, mesmo antes de você, caro leitor, terminar este parágrafo, já pode ser uma realidade em nosso mundo.

Mesmo assim, nos surpreende a atualidade e a universalidade da obra de Schaeffer. O que ele diz, o que ele considera aqui é tanto verdade para a Suíça, o país onde ele morou, assim como o é para os Estados Unidos, para a França, para a Inglaterra, para a China, para Zimbábue ou para o nosso Brasil. O que ele fala aos anos 60 pode ser repetido aos anos 80 e também neste nosso segundo milênio. As palavras são universais, são absolutas, porque ele fala da verdade maior, a verdade de um Deus que existe, de que este Deus não está calado, da revelação deste mesmo Deus através da Bíblia, da obra completa de Cristo.

Assim, nada mais nos resta do que lhe desejar uma boa leitura, e que Deus o abençoe em cada página.

Os Editores

NOTA DO AUTOR

De forma alguma este livro tem a intenção de ser uma cronologia histórica completa da cultura ocidental. É até mesmo improvável que um livro assim possa sequer ser escrito. Este livro é uma análise dos momentos cruciais da História, responsáveis pela formação da nossa cultura presente, e do pensamento das pessoas que fizeram com que estes momentos viessem a acontecer. Este estudo foi elaborado na esperança de que alguma luz possa ser lançada sobre os traços típicos do pensamento da nossa era e de que soluções possam ser encontradas para a miríade de problemas com os quais deparamos ao adentrarmos no final do século 20.

Capítulo 1

ROMA ANTIGA

Existe um fluxo para a História e para a cultura. E o modo de pensar das pessoas é o fundamento e a fonte deste fluxo. As pessoas são únicas no mundo interior da mente – o que elas são em seu mundo de pensamentos determina como elas agem. Isso é verdade tanto para o seu conjunto de valores quanto o é para a sua criatividade. É verdade para as suas ações coletivas, tais como suas decisões políticas, e é verdade para a sua vida pessoal. As conseqüências da sua cosmovisão fluem por entre os seus dedos ou através da sua língua em direção ao mundo de fora. É verdade tanto para o formão de Michelangelo quanto para a espada de um ditador.

Todas as pessoas têm seus pressupostos, e elas vão viver do modo mais coerente possível com estes pressupostos, mais até do que elas mesmas possam se dar conta. Por *pressupostos* entendemos a estrutura básica de como a pessoa encara a vida, a sua cosmovisão básica, o filtro através do qual ela enxerga o mundo. Os pressupostos apóiam-se naquilo que a pessoa considera verdade acerca do que existe. Os pressupostos das pessoas funcionam como um filtro, pelo qual passa tudo o que elas lançam ao mundo exterior. Os seus pressupostos fornecem ainda a base para seus valores e, em conseqüência disto, a base para suas decisões.

"Assim como pensa, assim um homem é" é de fato muito profundo. Um indivíduo não é o mero produto das forças a seu redor. Ele tem uma mente, um mundo interior. Então, tendo pensamentos, uma pessoa pode agir

no mundo exterior, exercendo influência sobre ele. As pessoas estão prontas para olhar para o palco externo das ações, esquecendo-se do sujeito "que vive na sua mente" e que, portanto, é o sujeito que de fato age no mundo exterior. É o mundo interior dos pensamentos que determina a ação externa.

A maioria das pessoas "pega" seus pressupostos do contexto familiar e da sociedade circundante, da mesma maneira que uma criança "pega" sarampo. Entretanto, as pessoas um pouco mais esclarecidas percebem que os seus pressupostos devem ser escolhidos após uma cuidadosa consideração de qual cosmovisão é verdadeira. Quando isso tiver sido feito, quando todas as alternativas tiverem sido exploradas, "não vai sobrar ninguém pra contar história" – isto é, embora haja grande variedade de cosmovisões, não há muitas cosmovisões ou pressupostos básicos. Estas opções básicas ficarão evidentes ao analisarmos o fluxo da História.

Para entendermos onde estamos no mundo de hoje – em nossas idéias intelectuais e em nossa vida cultural e política – é preciso seguir três linhas distintas na História, que são a filosofia, a ciência e a religião. A filosofia busca respostas intelectuais para questões básicas. A ciência divide-se em duas partes: a primeira trata das manifestações do mundo físico, a segunda da posterior aplicação prática das suas descobertas no campo tecnológico. A direção tomada pela ciência é determinada pela cosmovisão filosófica dos cientistas. As cosmovisões religiosas das pessoas também determinam os rumos de suas vidas individuais e da sua sociedade.

Ao tentarmos aprender lições acerca dos problemas primordiais que estamos vivendo hoje, olhando para a História e considerando o seu fluxo, poderíamos partir dos gregos, ou mesmo de antes dos gregos. Poderíamos retornar aos três grandes rios representativos das principais correntes culturais da Antigüidade: o Eufrates, o Indo e o Nilo. Contudo, partiremos dos romanos (com a influência grega por trás deles), já que a civilização romana é o antepassado direto do mundo ocidental de hoje. Das primeiras conquistas da República Romana até os nossos dias, a lei romana e as idéias políticas têm tido uma forte influência no cenário da Europa e de todo o mundo ocidental. Por onde quer que a civilização ocidental tenha ido, ela foi marcada pelos romanos.

Roma foi grandiosa de diversas formas; porém, ela não tinha respostas reais para os problemas básicos que toda a humanidade enfrenta. Muito do pensamento romano e de sua cultura foi moldado pelo pensamento

grego, principalmente depois da submissão da Grécia à lei romana, em 146 a.C. Primeiro os gregos tentaram construir a sua sociedade com base na cidade-estado, ou seja, na *polis*. A cidade-estado compunha-se, tanto na teoria quanto na prática, por todos aqueles que eram aceitos como cidadãos. Todos os valores só tinham sentido se referentes à *polis*. Tanto que, quando Sócrates (469?-399 a.C.) teve que optar entre a morte e o exílio daquilo que dava sentido a ele, ele escolheu a morte. Mas a *polis* fracassou, já que provou ser base insuficiente para a construção de uma sociedade.

Os gregos e mais tarde igualmente os romanos tentaram construir uma sociedade com base em seus deuses. Mas estes deuses não eram grandes o bastante, porque eram finitos, limitados. Mesmo todos os deuses juntos não eram infinitos. Na verdade, os deuses do pensamento grego e romano eram muito semelhantes a homens e mulheres acima do comum, mas não essencialmente diferentes dos homens e mulheres humanos. Para citar um exemplo entre milhares, podemos pensar na estátua de Hércules, parado, urinando embriagado. Hércules era o deus patrono da cidade de *Herculaneum*, que foi destruída na mesma época que Pompéia. Os deuses eram uma espécie de humanidade ampliada, não divindades. Como os gregos, os romanos não tinham um deus infinito. Assim sendo, eles não tinham nenhum ponto de referência suficiente, do ponto de vista intelectual; isto é, eles não tinham nada que fosse suficientemente grande ou suficientemente permanente a que pudessem prender o seu pensamento, ou a sua vida. Conseqüentemente, o seu sistema de valores não era suficientemente forte para fazê-los suportar os desafios da vida, tanto individual quanto política. Todos os seus deuses juntos não podiam fornecer uma base suficiente para a vida, a moral, os valores e as decisões finais. Aqueles deuses dependiam da sociedade que os havia criado, e quando esta sociedade entrou em colapso, os deuses caíram junto com ela. Assim, os experimentos gregos e romanos de harmonia social (que se apoiava numa república elitista) falharam no fim.

Nos tempos de Júlio César (100-44 a.C.), Roma adotou um sistema autoritário centrado no próprio César. Antes dos tempos de César, o senado não pode manter a ordem. A cidade de Roma estava sendo aterrorizada por gangues armadas, e os expedientes normais do governo eram constantemente atrapalhados, uma vez que forças rivais disputavam o poder. Os interesses pessoais passaram a ser mais importantes do que o interesse social, por mais sofisticadas que fossem as manobras. Assim, desesperadas, as pessoas aceitaram o governo autoritário. Como Plutarco

(50?-120 a.C.) formulou em *Vida dos Nobres Gregos e Romanos*, os romanos fizeram de César um ditador vitalício "na esperança de que o governo de uma só pessoa pudesse lhes dar um tempo para respirar, depois de tantas guerras e calamidades civis. Esse foi de fato um ato de tirania declarada, já que o seu poder não era agora só absoluto, mas também perene".

Depois da morte de César, Otávio (63 a.C.-14 d.C.), mais tarde chamado César Augusto, sobrinho-neto de César, subiu ao poder. Ele havia se tornado filho de César por adoção. O grande poeta romano Virgílio (79-19 a.C.), que era amigo de Augusto, escreveu a *Eneida* com a finalidade de provar que Augusto era um líder divinamente indicado e que a missão de Roma era trazer paz e civilização ao mundo. Por Augusto ter estabelecido a paz externa e internamente e por ter mantido todas as formalidades externas de constitucionalidade, romanos de todas as classes dispuseram-se a lhe conceder poder total para restaurar e assegurar o funcionamento do sistema político, dos negócios e de assuntos relativos à vida cotidiana. Após 12 a.C. ele se tornava o cabeça da religião oficial do Estado, assumindo o título de *Pontifex Maximus* e encorajando todos a adorarem ao "espírito de Roma e ao gênio do imperador". Mais tarde isso viria a se tornar obrigatório para todas as pessoas do Império e, depois disso, os imperadores passaram a governar como deuses. Augusto procurou legislar sobre a vida familiar e a moral; os imperadores subseqüentes tentaram admiráveis reformas legais e programas de bem estar social. Acontece que um deus humano é um alicerce fraco – e Roma caiu.

É importante notar a diferença que faz a cosmovisão das pessoas nas forças que elas manifestam à medida que são expostas às pressões da vida. O fato de terem sido os cristãos capazes de resistir às misturas e sincretismos religiosos e aos efeitos da fraqueza da cultura romana é prova da força da cosmovisão cristã. Tal força repousava no fato de Deus ser um Deus infinito-pessoal e no que ele diz no Antigo Testamento, na vida e nos ensinamentos de Jesus Cristo e no Novo Testamento que estava em gradual desenvolvimento. Ele havia falado de maneira que as pessoas podiam entender. Dessa forma, os cristãos não apenas tinham um conhecimento sobre o universo e a humanidade que as pessoas não conseguiam obter por si mesmas, como também tinham valores universais e absolutos, pelos quais deviam viver e pelos quais deviam julgar a sociedade e o Estado político em que viviam. E tinham fundamentos para atribuir dignidade e valor essencial ao indivíduo, enquanto ser único, feito à imagem de Deus.

Talvez ninguém tenha apresentado mais vividamente à nossa geração a fraqueza da Roma Imperial do que Fellini (1920-1994) em seu filme *Satyricon*. Ele nos lembrou que o mundo clássico não deve ser romantizado, pois ele era tão cruel quanto decadente, à medida que chegava à conclusão lógica da sua cosmovisão.

Uma cultura ou indivíduo com bases fracas só pode manter-se em pé se a pressão não for muito grande. Para efeito de ilustração, imaginemos uma ponte romana. Os romanos construíram pequenas pontes côncavas sobre grande parte dos rios da Europa. Há séculos, ou melhor, há dois milênios, milhares de pessoas e carros passam por sobre estas estruturas. Mas se alguém fosse atravessá-las hoje com caminhões fortemente carregados, elas não resistiriam. E a mesma coisa acontece com as vidas e sistemas de valores das pessoas e das culturas que não têm base mais forte sobre a qual edificar do que a sua própria limitação. Elas até conseguem resistir a pressões não muito grandes, mas quando as pressões se acumulam, se *então* elas não têm base suficiente, acabam desmoronando – precisamente como uma ponte romana desmoronaria debaixo do peso de um caminhão de seis eixos. A cultura e as liberdades das pessoas são frágeis. Se não houver base suficiente quando pressões como estas vêm, é uma questão de tempo – e muitas vezes não muito tempo – até o colapso.

O Império Romano era grande em tamanho e força militar. Ele se estendia por grande parte do mundo então conhecido. Suas estradas passavam por toda a Europa, Oriente Próximo e norte da África. O monumento em homenagem a César Augusto que se localiza em Turbi (pouco acima da atual Monte Carlo) é um memorial ao fato de ele ter aberto estradas por todo o Mediterrâneo e de ter derrotado os orgulhosos gauleses. Numa direção da expansão do Império Romano, as legiões romanas passaram pela cidade romana Augusta Praetoria, situada ao norte da Itália, e que hoje se chama Aosta; cruzaram os Alpes, descendo até o Vale do Ródano, na Suíça, passando os picos de Dents du Midi, chegando até um lugar que hoje se chama Vevey. Os helvécios, que eram descendentes dos celtas e os principais habitantes do que é hoje a Suíça, conseguiram dominá-los por algum tempo, fazendo os orgulhosos romanos ficarem sob o seu jugo. Em um quadro que agora está exposto no museu de arte de Lausanne, o pintor suíço Charles Gleyre (1806-1874) retratou os soldados romanos derrotados, com suas mãos amarradas atrás das costas, fadados a se curvar ao mais humilhante jugo. Entretanto, tudo isso foi temporário. Não havia praticamente nada que fosse capaz de deter as legiões romanas – nem a topografia difícil, nem as brigadas

inimigas. Depois que os romanos haviam passado pela região onde temos hoje St. Maurice e os picos de Dents du Midi, circundando as proximidades do Lago de Genebra rumo à atual Vevey, eles marcharam por sobre as montanhas, conquistando a antiga capital helvécia, Aventicum, hoje chamada de Avenches.

Eu amo Avenches. Ela tem algumas das minhas ruínas romanas favoritas, localizadas ao norte dos Alpes. Diz-se (embora eu considere a estimativa alta) que já houve tempo em que 40.000 romanos viviam lá. Hoje as ruínas das paredes romanas se erguem em meio aos ventos úmidos do outono. Pode-se imaginar um legionário romano que tenha se arrastado de casa, vindo da vastidão do norte, escalando o monte e olhando para baixo, em direção a Avenches – a pequena Roma, como era chamada, com o seu anfiteatro e o seu templo. A opulência de Roma estava em Avenches, como podia ser visto no busto dourado de Marco Aurélio encontrado lá. O Cristianismo estava penetrando gradualmente na romana Avenches. Sabemos disso estudando o cemitério daquele tempo – os romanos queimavam os seus mortos, e os cristãos enterravam os seus. Inúmeros monumentos e cidades semelhantes a Turbi, Aosta e Avenches podem ser encontrados por todo o caminho desde o muro do imperador Adriano, que os romanos construíram para conter os escoceses (que eram muito duros para serem conquistados), até os fortes do Reno e do Norte da África, o Rio Eufrates e o Mar Cáspio.

Roma era cruel, e sua crueldade talvez possa ser mais bem retratada pelos eventos celebrados na arena da própria Roma. As pessoas assentadas nas arquibancadas superiores da arena viam gladiadores lutando e cristãos sendo jogados às feras. Não devemos nos esquecer da razão de esses cristãos serem mortos. Eles *não* eram mortos por prestarem culto a Jesus. O mundo romano se compunha de diversas religiões. Uma delas era a de *Mithras*, uma versão persa popular do Zoroastrismo que atingiu Roma em torno de 67 a.C. Ninguém se importava muito com quem cultuasse a quem, desde que o devoto não rompesse a unidade do Estado, centrada no culto oficial a César. A razão de os cristãos serem mortos foi o fato de serem rebeldes. Ainda mais depois que a sua crescente rejeição por parte das sinagogas judaicas os fez perder a imunidade, garantida aos judeus desde Júlio César.

A natureza da sua rebelião pode ser expressa de duas formas igualmente verdadeiras. Em primeiro lugar, pode-se dizer que eles adoravam a Jesus, enquanto Deus, e que adoravam ao Deus infinito-pessoal somente. Os césares jamais poderiam tolerar tal devoção a *um só* Deus. *Isso* era considerado uma traição. Assim, o culto deles passou a receber um

tratamento diferenciado para preservar a unidade do Estado ao longo do terceiro século e durante o reinado de Diocleciano (284-305), quando membros das classes mais altas começaram a se converter ao Cristianismo. Caso eles tivessem servido a Jesus *e* a César, teriam escapado ilesos: acontece que eles rejeitavam toda a e qualquer forma de sincretismo. Eles serviam àquele Deus que se revelou a si mesmo no Antigo Testamento, assim como através de Cristo e no Novo Testamento que vinha gradualmente sendo escrito. E eles lhe prestavam culto como *único* Deus. Eles não toleravam qualquer mistura: todos os outros deuses eram vistos como falsos deuses.

Há ainda outra maneira de expressarmos por que os cristãos eram mortos; nenhuma autoridade totalitária ou Estado autoritário pode tolerar os que têm um referencial absoluto, de acordo com o qual avaliam aquele Estado e suas ações. Os cristãos tinham este absoluto na revelação de Deus. O fato de que os cristãos têm um universal absoluto, de acordo com o qual julgam não somente questões de moral pessoal, mas também o Estado, fez com que eles passassem a ser considerados inimigos da Roma totalitária e serem jogados às feras.

À medida que o Império ficava em ruínas, os decadentes romanos se entregavam a sua sede pela violência e satisfação de seus sentidos. Isso fica especialmente evidente pela sua sexualidade exacerbada. Em Pompéia, por exemplo, aproximadamente um século depois de a República ter se tornado coisa do passado, o culto ao falo era prática comum. Estátuas e pinturas de exagerado conteúdo sexual decoravam as casas dos mais influentes. Nem toda arte de Pompéia era assim, mas as representações sexuais eram desavergonhadamente gritantes.

Mesmo depois que o imperador Constantino pôs fim à perseguição dos cristãos e que o Cristianismo passou a ser considerado primeiro (em 313) uma religião legalizada, e depois (em 381) a religião oficial do Império, a maioria das pessoas continuou em seus antigos hábitos. A apatia tornara-se a marca registrada do final do Império. Uma das formas pelas quais a apatia se manifestou foi a falta de criatividade nas artes. Um exemplo da decadência da arte facilmente observável e oficialmente fomentada é a obra do século quarto que se encontra no Arco de Constantino em Roma, que empalidece diante da riqueza das esculturas do segundo século, tomadas de monumentos da época do Império de Trajano. A elite abandonara suas buscas intelectuais pela vida social. A arte oficialmente fomentada era decadente, e a música tornava-se cada vez mais extravagante. Até mesmo as faces cunhadas nas moedas passaram a ser de qualidade lamentável. A vida toda passou a ser marcada pela apatia predominante.

À medida que a economia romana decaía a níveis cada vez mais baixos, sob o fardo de uma inflação crescente e um governo pouco econômico, o autoritarismo crescia para fazer frente à apatia. Já que o trabalho já não era mais feito voluntariamente, este foi cada vez mais submetido à autoridade do Estado, e as liberdades individuais foram perdidas. Por exemplo, leis foram aprovadas prendendo os pequenos fazendeiros à sua terra. Dessa forma, por causa desta apatia geral e suas conseqüências, e por causa deste controle opressivo, poucos consideravam que a antiga civilização era digna de ser salva.

Roma não caiu devido a alguma força externa, tal como a invasão dos bárbaros. Roma não tinha suficiente base interna; os bárbaros só deram o empurrão final para o colapso – e gradualmente Roma tornou-se ruínas.

A IDADE MÉDIA

O colapso da ordem romana e as invasões trouxeram um período de incerteza social, política e intelectual. Os artistas da Idade Média se esqueceram de muitos aspectos técnicos, tal como o uso do tipo de perspectiva que os romanos empregavam nas suas pinturas e mosaicos. A pintura romana havia sido cheia de vida. É só pensarmos nas catacumbas, cujas figuras nas paredes eram retratadas de forma realista, ainda que simples. Apesar de todas as limitações dos meios visuais, as pessoas eram pessoas reais em um mundo muito real.

Podemos traçar um paralelo entre o caráter "vivo" da arte cristã primitiva e o Cristianismo vivo da igreja primitiva. Líderes como Ambrósio de Milão (339-397) e Agostinho (354-430) enfatizaram fortemente um Cristianismo bíblico verdadeiro. Mais tarde houve um crescente desvio para longe dos ensinamentos bíblicos na igreja e também ocorreram mudanças na arte. Exemplos interessantes de uma transição da arte cristã primitiva e viva são os mosaicos da igreja ariana de São Lorenzo em Milão. Aqueles mosaicos provavelmente datam de meados do século quinto. Os cristãos retratados nestes mosaicos não eram símbolos, mas pessoas reais.

Michael Gough, em *The Origins of Christian Art* [As Origens da Arte Cristã] (1973) fala na troca de uma "aceitação de um elemento de realismo naturalista por uma preferência pelo fantástico e irreal". Ele também destaca que, em meados do século sexto, "os últimos vestígios

de realismo foram abandonados". A arte bizantina passava a ser caracterizada pelos mosaicos e ícones formais, estilizados e simbólicos. De certa forma, havia um lado bom em tudo isso – os artistas fizeram os seus mosaicos e ícones como testemunhas ao observador. Muitos que assim fizeram faziam-no com devoção, pois estavam à procura de valores mais espirituais. Estes foram os seus pontos fortes. O ponto fraco foi que, nas linhas gerais da sua concepção de espiritualidade, eles deixaram de lado a natureza e a importância da humanidade das pessoas.

Desde 395 d.C. o Império Romano encontrava-se dividido em Império Oriental e Ocidental. O estilo bizantino desenvolveu-se no Oriente e gradualmente se expandiu para o Ocidente. Este estilo de arte era dotado de real beleza, mas estava dando mais e mais importância apenas a temas religiosos, e as pessoas estavam sendo pintadas não como pessoas reais, mas como símbolos. Isso teve o seu auge nos séculos nono, décimo e 11. O retrato da natureza foi largamente abandonado e, por uma infelicidade ainda maior, o elemento humano vivo foi removido. Isso, devemos enfatizar novamente, estava em contraste com as pinturas de catacumbas cristãs, nas quais pessoas reais que viviam em um mundo real criado por Deus eram retratadas, ainda que da forma mais simples.

Ravenna era um centro dos mosaicos bizantinos no Ocidente, um centro que foi elevado à sua máxima grandeza pelo imperador oriental Justiniano, embora ele nunca a tivesse visitado. Justiniano, que reinou de 527 até 565, construiu muitas igrejas no Oriente, sendo *Hagia Sophia*, em Constantinopla, a mais famosa, consagrada em 537. Estas novas igrejas do Oriente enfatizavam o interior, dando especial destaque à cor e à luz.

Neste período, houve um declínio no ensino ocidental, apesar das crescentes ordens monásticas que foram gradualmente sendo organizadas em torno da ordem beneditina, proporcionando a guarda de muitas coisas do passado. O próprio Benedito (480?-547?) construiu um monastério no Monte Cassino, nas proximidades da estrada principal que vai de Nápoles a Roma. Os velhos manuscritos eram copiados e recopiados nos monastérios. Graças aos monges, a Bíblia foi preservada – juntamente com trechos de clássicos gregos e latinos. A música antiga também foi muitas vezes mantida viva pela repetição constante. Boa parcela da música provém de Ambrósio, que foi bispo de Milão de 374 até 397 e que apresentou a salmodia antifônica e o canto de hinos ao seu povo.

Todavia, o jovem Cristianismo nascido no Novo Testamento estava gradualmente sendo distorcido. Um elemento humanista estava sendo acrescentado a ele: a autoridade da Igreja tinha precedência cada vez

mais ao ensino da Bíblia. E existia uma ênfase crescente sobre a salvação como algo que depende do merecimento humano do mérito de Cristo, ao invés da obra exclusiva de Cristo. Enquanto estes elementos humanistas foram algo diferentes no conteúdo dos elementos humanistas da Renascença, o conceito era essencialmente o mesmo: o homem estava tomando para si o que pertencia a Deus. Até o século 16, grande parte do Cristianismo representava uma reação contra ou uma reafirmação destas distorções dos ensinamentos cristãos bíblicos originais.

Tais distorções geraram fatores culturais que marcaram uma clara alternativa ao que poderíamos, em outras circunstâncias, chamar de uma cultura cristã ou bíblica. Parte da fascinação no estudo medieval é traçar o grau em que estes diferentes aspectos da complexa herança cultural ocidental eram enfatizados ou diminuídos, de acordo com a resposta moral e intelectual das pessoas ao Deus cristão que elas alegavam estar adorando. Seria um erro supor que a estrutura geral do pensamento e da vida não fosse cristã. Contudo, seria igualmente errado negar que esta estrutura havia assumido traços totalmente externos ou meio externos – alguns, de origem grega e romana, outros, de ascendência pagã – que às vezes realmente ofuscavam as linhas gerais da base cristã.

Este não era, e nem é, um problema especificamente medieval. Desde a época mais remota da igreja cristã primitiva, quando o Cristianismo era um movimento de uma pequena minoria, os cristãos empenhavam-se por dar resposta pessoal e corporativa à oração de Cristo, para que eles estivessem *no* mundo, sem serem *do* mundo. Em determinado plano, isso desafiava os cristãos, em sua atitude relativa às suas posses materiais e estilo de vida. Os cristãos não se faziam notórios por sua grandiosa generosidade só nos tempos de Pedro e Paulo, mas por gerações e mais gerações depois deles. Até os seus inimigos admitiam isso.

Em um outro plano, isso salientava a lei de Deus como oposta à lei do Estado, especialmente quando as duas entravam em conflito. Durante as perseguições aos cristãos, sob os imperadores romanos, a atuação do comandante militar romano Maurício é um bom exemplo de uma das respostas possíveis. Quando ele recebeu ordens para comandar uma perseguição aos cristãos, ele entregou as suas insígnias ao seu assistente e se juntou aos cristãos para ser morto como um companheiro na fé. Isto aconteceu no Vale do Ródano na Suíça, por volta de 286 d.C., diante de uma rocha gigante, logo abaixo dos picos de Dents du Midi. É em homenagem a ele que a pequena cidade de St. Maurice recebeu seu nome.

Finalmente, no plano intelectual, a oração de Cristo levantou o problema de se era ou não recomendável ler ou citar os autores clássicos não-cristãos. Tertuliano (160-240) e Cipriano (200?-258) decidiram que não era, mas eles se mostraram em minoria. É interessante que, na área da música, prevaleceu uma visão rígida. A razão para o desaparecimento da tradição romana das apresentações musicais no começo da Idade Média foi que a Igreja olhava com indignação os eventos sociais e rituais religiosos pagãos a eles associados. E foi assim que as velhas músicas tradicionais romanas desapareceram.

Na Idade Média propriamente dita, que cada um define de seu modo, mas a qual nós estaremos estabelecendo como sendo o período que vai aproximadamente do ano de 500 até 1400, podemos traçar em termos genéricos a resposta contínua dada a esses mesmos assuntos. Quanto às posses materiais, o pêndulo oscilava da completa negligência do mandamento de se viver de forma modesta (preocupando-se com os pobres, órfãos e viúvas) e uma aplicação literal destas mesmas ordenanças (quanto ao ideal monástico original de abrir mão do dinheiro). Assim, em um extremo, era possível que uma corte judicial papal fosse popularmente censurada por sua luxúria material. Em uma obra do século 12, intitulada *Evangelho de Marcos de Prata,* vemos um papa instigando os seus cardeais a destituírem os seus acusadores na corte papal, usando frases que não passavam de arremedos aos ensinamentos de Cristo: "Porque eu vos tenho dado um exemplo, para que, vós também deveis aceitar presentes, como eu os aceitei" e "bem-aventurados os ricos, pois eles serão satisfeitos, bem-aventurados os que têm posses, pois eles não sairão vazios, bem-aventurados os ricos, pois deles é a Corte de Roma". João de Salisbury (1115?-1180), amigo de Thomas à Becket e de nenhuma forma inimigo da hierarquia da Igreja, disse para um papa que as pessoas achavam que "a Igreja Romana, que é a Mãe de todas as igrejas, se comporta mais como uma madrasta do que como uma mãe. Os escribas e fariseus ficam sentados, impondo às pessoas fardos pesados demais para serem suportados. Eles se vestem de finos trajes e cobrem as suas mesas com os pratos mais preciosos, enquanto um homem pobre raramente é recebido...". Em meio a tudo isso, São Francisco (1182?-1226), reconhecendo o efeito corruptor desta ênfase na riqueza, proibia os seus seguidores de aceitar qualquer dinheiro.

Por mais que até o alto escalão estivesse mais do que longe da pureza, a Igreja utilizava-se de grande esforço para controlar os efeitos destrutivos dos empréstimos exorbitantes de dinheiro que eram praticados – primeiro proibindo-os e, mais tarde, procurando limitar as taxas

de juros sobre empréstimos a níveis de mercado aceitáveis. Com o suporte adicional das regras seculares, a Igreja também buscava reforçar a prática de preços justos, preços que não explorassem seres humanos por meio de manipulação egoísta ou acúmulo de bens em épocas de escassez. Por mais que alguém possa questionar o sucesso destas tentativas de controle econômico em nome do amor ao próximo, seria falso assumir que não havia diferença entre uma sociedade que ao menos empenha repetidos esforços públicos para controlar todo tipo de avareza e crueldade econômica e uma sociedade que tende a exaltar os maiores especialistas em manipulação econômica dos seus concidadãos.

Até para além disso, os princípios da economia medieval não eram totalmente negativos. Eles exaltavam a virtude do trabalho honesto, bem executado. Isso não poderia ser mais bem ilustrado do que nos belos *Livros de Horas* da Alta Idade Média, livros de oração pessoais, nos quais são descritos, mês a mês, os afazeres mais comuns. Um dos mais famosos destes livros pertencia a Jean, Duque de Berry, tendo sido escrito pelos irmãos Limbourg, em 1415. Outro exemplo do mesmo fato, anterior a este, é a distribuição de esmolas no início do século 14, no campanário de Florença. E, se a idade ou enfermidade impedisse alguém de trabalhar, a Igreja provia a sociedade com uma considerável rede de hospitais e outras instituições de caridade. Um deles continua em funcionamento em Siena. As escadas da ala feminina, logo após a entrada principal, contam com afrescos do século 15 ilustrando o que acontecia num hospital medieval. Se seus pacientes do século 20 certamente são gratos pelos avanços da medicina atual, eles têm o privilégio de, ao mesmo tempo, poder admirar o gosto artístico superior dos antigos decoradores de interiores de Siena. Hoje em dia, reivindicamos que o Estado providencie hospitais e trate de obras assistenciais, e esta expectativa destaca a vasta mudança ocorrida nos poderes do Estado atual em comparação ao Estado medieval. O fato é que o Estado, seja ele forte ou fraco, sempre representou um problema para a Igreja, especialmente quando em respeito a princípios morais. É preciso nos aprofundar neste campo agora.

A situação do mundo medieval era ao mesmo tempo mais fácil e mais complexa do que foi para o comandante romano Maurício. Ela era mais fácil na medida em que a Europa era tida como reinado de Cristo – império do Cristianismo. Assim, o batismo cristão não tinha significado só do ponto de vista espiritual, mas também do social e político: ele denotava o ingresso para a sociedade. Só os batizados eram completamente aceitos como membros da sociedade européia. Neste sentido, um

judeu não era considerado uma pessoa e, por esta razão, ele podia engajar-se em atividades que seriam proibidas para outros (tais como o empréstimo de dinheiro). Acontece que, se a Igreja batizava ou consagrava o Estado, isto só tornava ainda mais complexo o problema da consciência, porque um governo que está em sintonia com a sociedade em todas as suas aparências pode, por esta mesma razão, atraiçoar a sociedade com maior impunidade. É claro que isso era e é verdade também para a Igreja, enquanto organização.

Provavelmente o maior estudo artístico deste assunto no período medieval foi *Alegoria do Bom e do Mau Governo*, de Ambrogio Lorenzetti (c.1290-1348), pintado em 1338 e 1339 para a câmara de comércio do grande Palazzo Pubblico (prefeitura) em Siena. Lorenzetti claramente distingue entre bom e mau governo, mostrando, de um lado, o diabo presidindo todos aqueles vícios que destroem qualquer sociedade e, do outro, as virtudes cristãs, das quais emanam todas aquelas atividades – incluindo o trabalho árduo e honesto – que expressam a unidade dos homens sob Deus. Considerando os nossos próprios dias, é interessante notar que uma das marcas apontadas como caracterizadora de um bom governo é que seja seguro para uma mulher andar sozinha nas ruas, enquanto que, debaixo de um mau governo, ela corre o risco de ser atacada, estuprada ou roubada. Entretanto, como o pintor sabia bastante bem a partir da realidade turbulenta política metropolitana da própria Siena que, mesmo se os princípios do bem e do mal fossem distintos, os seus efeitos continuariam humanamente misturados, formando um amontoado mais ou menos confuso de boas e más intenções.

Olhando para a realidade medieval, observamos esta mesma mistura nos relatos com respeito ao poder estatal em assuntos financeiros. A Igreja, ainda que muitas vezes fosse de fato fornecedora dos modelos de administração econômica e política, estava tão envolvida com outras instituições medievais que muitas vezes se tornava difícil ser sal para a sociedade. Por exemplo, tanto a administração pública quanto vários outros tipos de atividades pioneiras na agricultura eram aplicadas de forma mais consistente pelas ordens monásticas que, na sua origem, não se dedicavam ao lucro, e sim, à pobreza. Além disso, se estamos à procura de um modelo de monarquia efetivamente centralizadora, orientada por um aparato burocrático eficiente, não precisamos pesquisar muito mais longe do que a corte da Igreja em Roma. O papa – que era chamado de Servo dos Servos – por mais irônico que possa perecer, era o mais efetivo soberano medieval, no auge da poder papal, entre 1100 e 1300.

Parar a discussão por aqui, entretanto, significaria caricaturar a situação da relação igreja-estado. Pois, se a Igreja providenciava um modelo de poder absoluto, ela também representava um impressionante, ainda que frustrado, desafio à monarquia personalista. Muitas pessoas estão familiarizadas com as assembléias parlamentares da Idade Média; a maioria está menos avisada que o Movimento Conciliar na Igreja medieval tardia representou outra força com grande potencial descentralizador. O Movimento Conciliar representava um reavivamento da idéia de que a verdadeira autoridade da Igreja não estava investida em um só bispo, o papa, mas em todos os bispos reunidos em um concílio. Assim, o Concílio de Constância (1414-1418) depôs três papas rivais, finalizando, assim, um período escandaloso na História da Igreja e declarando, ao mesmo tempo, que a autoridade do Concílio vinha diretamente de Cristo e que todos os seres humanos, inclusive o papa, estavam sujeitos a esta autoridade, em questões de fé e reforma da Igreja. O Movimento Conciliar, entretanto, estava destinado a enfraquecer-se e desaparecer; seria o princípio da monarquia, e não do governo representativo, que acabaria triunfando no seio da Igreja de Roma.

Nesse meio tempo, por mais paradoxal que possa parecer, a Igreja, graças às suas freqüentes brigas com os governantes seculares a respeito dos limites entre o poder da Igreja e o poder do Estado, incentivava o desenvolvimento de uma tradição de teoria política, a qual enfatizou os princípios da limitação e responsabilidade do governo. Em outras palavras, estava se colocando um limite – no caso, um limite eclesiástico – em relação ao poder mundano; nos estatutos de Chartres e de muitas das grandes catedrais góticas atribui-se enorme importância ao tema do governo monárquico, balanceado pelo clero e pelo ofício profético.

Para completar a nossa análise, devemos considerar ainda a relação entre pensamento cristão e clássico na Idade Média. Os escritos dos pensadores gregos e romanos, que tiveram tanto impacto sobre a cultura renascentista e pós-renascentista, em muitos casos se encontravam acessíveis à leitura, pois essas obras foram preservadas, lidas e discutidas pelos intelectuais do mundo medieval. Qual foi então o tratamento dado pela Idade Média à sua herança cultural pagã? É importante afirmar que, embora os primeiros cristãos, tais como Cipriano e Tertuliano, mantivessem uma postura estritamente negativa em relação à educação clássica grega e romana, o apóstolo Paulo não foi tão inibido. Ele citava os autores gregos sempre que fosse útil para os seus propósitos, da mesma forma como em outras ocasiões ele aproveitava as linhas de raciocínio sutis dos rabinos, que ele já dominava desde quando foi discípulo do

grande rabino Gamaliel (70 d.C.), neto do rabino ainda maior Hillel (70 a.C.-10 d.C.). Ambrósio (339-397), Jerônimo (347-419) e Agostinho (354-430), que seguiam a Paulo muito mais do que a Tertuliano, aprenderam a apreciar e utilizar-se da educação clássica. De fato, eles se empenhavam continuamente por adaptá-lo ao contexto de um majestoso currículo de educação cristã, que se tornou um modelo geral, seguido ao menos até a Renascença. Mas se uma fé cristã consolidada já era capaz de tratar de ensinamentos não-cristãos sem se comprometer, isso era ainda mais fácil para as formas de pensamento grega e romana, que incutiam nas brechas e frestas uma fé cada vez menos fundada na Bíblia e mais e mais pautada pela autoridade dos decretos da Igreja. Em torno do século 13, o grande pensador Tomás de Aquino (1225-1274), corroborando Aristóteles (384-322 a.C.), já começava a abrir as portas para se colocar a revelação e a razão humana em pé de igualdade.

Mais adiante, estaremos nos dedicando a isso em detalhes, mas agora é importante que concluamos esta nossa viagem a jato por sobre todos esses séculos da Idade Média, atentando para algumas de suas mais extraordinárias realizações no campo artístico – realizações estas que vieram principalmente da parte da Igreja. Lembrando que esta Igreja já foi universal em seu contexto europeu, não deveríamos ficar surpresos com o fato de que ela trabalhava junto com a sociedade como um todo, particularmente com os líderes da sociedade, para produzir seus maiores marcos artísticos. Isto fica bem enfatizado por um dos personagens fundadores da Idade Média, Carlos Magno (742-814), e na cultura carolíngia com um todo.

Carlos Magno, filho de Pepino, tornou-se rei dos francos em 768 e foi coroado imperador pelo papa Leão III, em Roma, no dia de Natal de 800. Ele era um homem formidável, dotado de uma colossal energia. Ele também foi um grande guerreiro, constantemente em campanha. Depois de ter conquistado o controle sobre grande parte do território europeu, a começar pelo Império Romano, a sua coroação pelo papa como imperador no estilo romano seguiu-se facilmente a isso. Em compensação, ele fortalecia a Igreja de diversas maneiras, dando ao papa uma boa base de terras na Itália e também dando o seu apoio aos missionários anglo-saxões nos territórios por ele conquistados, especialmente entre as tribos germânicas. Carlos Magno tornou compulsório o dízimo, e com isto angariava fundos para a consolidação da administração da Igreja. Ele também construiu igrejas suntuosas, inclusive a Capela Palatina, consagrada em 805, em Aachen (localizado na parte da Alemanha que é hoje a Alemanha Ocidental), seu lar nos anos de velhice.

Com Carlos Magno, a Igreja adquiria uma força cultural mais abrangente. O poder da Igreja e o poder do Estado poderiam ser vistos como extensão um do outro, e as duas esferas passaram a se abastecer mutuamente em termos de cultura. Os estudiosos sentiam-se fortalecidos e, ainda que o trabalho deles não tenha sido muito original, houve uma reanimação, devido à mais pura dedicação, entusiasmo e propagação sistemática. Estudiosos chegavam de todas as partes da Europa para a corte de Carlos Magno; Alcuíno (735-804), por exemplo, enfrentou todo o caminho desde York, no norte da Inglaterra, quando já estava com 50 anos de idade. Ele tornou-se o conselheiro de Carlos Magno, chefe da escola do palácio em Aachen, atraindo toda uma confraria de estudiosos para juntar-se a ele. Carlos Magno convidou cantores de Roma para se apresentar no seu palácio real e fundou uma escola de música, que ele supervisionava pessoalmente. Em resumo, Carlos Magno e seus companheiros acadêmicos lançaram as bases para a unificação das idéias por toda a Europa Ocidental. Esta unidade certamente foi reforçada pela invenção da bela escrita carolíngia minúscula, uma escrita amplamente imitada. Mas é preciso se ter o cuidado de notar que todos os estudiosos junto a Carlos Magno eram clérigos. O estudo não era nada de genérico. Na língua inglesa, esta influência ainda pode ser sentida – a palavra *clerk* (entre outros sentidos, escrivão) – está relacionada com a palavra *cleric*, isto é, um membro do clero. Ao que tudo indica, embora Carlos Magno tenha aprendido a ler, ele nunca aprendeu a escrever.

Com o reavivamento acadêmico na era carolíngia, houve também um reavivamento artístico. As pessoas que viveriam nos séculos seguintes muito se admirariam com todas aquelas belas jóias caras, objetos e livros religiosos, a maioria dos quais – como no caso de um talismã de Carlos Magno, que continha uma relíquia e um crucifixo de marfim na capa – enfatiza ainda mais o sentido religioso do reavivamento artístico ocorrido naquela época.

Considerando a cultura da Idade Média, não podemos deixar de mencionar a sua música. O papa Gregório I (papa de 590 até 604) trouxe a unificação da música da igreja ocidental em um todo sistematizado. Este estilo de música impessoal, mística e do outro mundo levou o seu nome: o canto *gregoriano* ou música plana (*plainsong*), uma monofonia. De 1100 até 1300, aproximadamente, tínhamos os *trovadores*, título que significa "inventores" ou "descobridores". Essencialmente, eles eram poetas músicos da aristocracia do sul da França, que iniciaram o florescimento da música secular. De 1150 até 1300 temos um período

bastante distinto na música chamado *ars antiqua* – em que foram desenvolvidas várias formas de composição polifônica. Os instrumentos da Idade Média eram o saltério, a flauta, a flauta dos pastores (um instrumento de sopro de bocal duplo, da família dos oboés), trompetes e tambores. O instrumento popular universal era a gaita-de-foles. Também havia os grandes órgãos nas igrejas e órgãos menores, portáteis. Com o nascimento da *ars nova* no século 14 na França e Itália, pela primeira vez na História os compositores passaram a se tornar conhecidos pelo nome. Guillaume de Machaut (c.1300-1377), um padre da catedral em Rheims, é o representante mais destacado da música *ars nova* na França. Na Itália, Francesco Landini (1325-1397), de Florença, foi o músico italiano mais destacado do século 14.

Quando pensamos nas realizações artísticas da Idade Média, normalmente pensamos na arquitetura. Seria impossível falar do gradualmente despertado pensamento cultural na Idade Média e não considerar os desenvolvimentos da arquitetura mais detalhadamente. Vamos começar pelo primeiro grande estilo medieval – o romanesco do século 11, cujas marcas distintivas essenciais são a abóbada arredondada, paredes espessas e ambientes bastante sinistros. Estes primeiros impulsos no desenvolvimento da arquitetura romanesca representaram um grande salto à frente. Pois o romanesco, como o nome próprio sugere, resgata o estilo romano, devendo muito à influência das igrejas carolíngias, tais como a capela Palatina (século nono) concebida em San Vitale, Ravenna (século sexto) e das igrejas mais primitivas, tais como a de São Paulo Fora-dos-Muros em Roma (século quarto). Mas enquanto os arquitetos da Itália permaneciam fixados, quase que como escravos, ao velho estilo romano, como na cidade romano-bizantina de São Marco, em Veneza, cujas plantas datam do século 11, se pode observar nas igrejas francesas e inglesas uma adaptação criativa que gerou o estilo roman*esco*, mais do que meramente o romano. Na França, as igrejas da abadia de Vézelay dos séculos 11 e 12, e Fontevrault, do século 12, são exemplo disto.

O momento crucial deu-se na Inglaterra com a invasão normanda em 1066. A capela de St. John, que fica na Torre Branca da Torre de Londres, foi construída em cerca de 1080. A catedral de Winchester foi construída entre 1079 e 1093, e a catedral de Durhan foi iniciada em 1093. Esta última é uma das primeiras fontes dos arcos da abóbada – à medida que nossos olhos acompanham estes arcos até o topo, nosso olhar é levado aos arcos da abóbada. Tudo isso preparou o terreno para a arquitetura gótica que se seguiu.

Então, em 1140, o abade Suger passou a acompanhar a construção da abadia de Saint-Denis. Hoje, rodeada pela periferia um tanto deprimente de Paris, este é um dos lugares de maravilhamento no mundo, pois foi aqui que o estilo gótico nasceu e, com isso, os padrões culturais da Idade Média, uma vez despertos, deram outro grande salto à frente. Quem quer que tenha concebido o coral de Saint-Denis inventou o estilo gótico. Foi aqui que o estilo gótico nasceu, com os seus arcos pontudos, sua grande luminosidade fornecida por suas abundantes, largas e altas janelas e o seu clerestório (com janelas colocadas no alto das paredes, permitindo à luz preencher todo o interior a partir do alto). Foi no mundo gótico que também surgiu a admirável janela rosa , bem como os chamados alicerces alados, que, tirando toda a pressão da parede, devida ao peso do teto, permitiram que as mesmas fossem mais finas e as janelas, mais largas. Ao contemplarmos a catedral de Chartres, iniciada em 1194, vemos o gótico em toda a sua pureza: o arco pontudo, os alicerces alados e os arcos abobadados. Em Chartres temos outras belíssimas amostras do avanço na escultura, por exemplo, na fachada ocidental. O nascimento do estilo gótico mais remoto ou clássico pode ser situado entre 1150 e 1250, e o gótico tardio (muito mais ornamental, especialmente na Inglaterra) entre 1250 e 1500.

Florença já exibia marcas do estilo gótico desde o século 13. Arnolfo (1232-1302), que trabalhou no velho palácio em 1266, e que deu início à construção da catedral de Florença, em 1294, adotava o estilo gótico. Embora o gótico florentino nunca tivesse sido um gótico totalmente desenvolvido, o gótico primitivo do norte da Europa sofreu sua influência. As catedrais Santa Trinita (segunda metade do século 13), Santa Maria Novella (1278-1360), Santa Croce (a partir de 1295) foram todas construídas em estilo gótico, e a de Loggia (1376-1382), em estilo gótico tardio. Apesar de o batistério seguir o estilo romanesco, os painéis da Entrada de Bronze Sul (1330-1336) – confeccionados por Andrea Pisano (c.1290-1348), um amigo de Giotto – são góticos. Na Entrada Norte de Lorenzo Ghiberti (1378-1455), criada entre 1403 e 1424, foram mantidas as estruturas de painéis góticos, embora o motivo principal implícito nestes painéis fosse muito mais espontâneo. Na época em que Ghiberti chegou à maravilhosa Entrada Oriental (1425-1452) – chamada por Michelangelo de *Portão Dourado do Paraíso* – as estruturas góticas já tinham sumido quase que por completo e a Renascença chegava ao seu pleno florescimento. A transição do período gótico para o período da Renascença pode ser mais claramente observada e sentida nos maravilhosos portais de entrada do batistério.

Na transição do estilo romanesco para o gótico, o culto a Maria começa a crescer na Igreja. As igrejas romanescas não foram dedicadas à virgem, mas as igrejas góticas da França eram constantemente dedicadas a ela. Mais uma vez, podemos observar e sentir uma tensão crescente: as dores de parto da Idade Média manifestavam-se por uma nova vida cultural e intelectual e uma piedade avivada. Mesmo assim, a Igreja continuava, ao mesmo tempo, a se afastar dos ensinamentos do Cristianismo primitivo, enquanto as distorções da doutrina bíblica aumentavam. Logo o pensamento europeu estaria dividido em duas correntes, ambas influenciando os nossos dias: primeiro os fatores humanistas do Renascença, e segundo, o ensino da Reforma, baseado na Bíblia.

À medida que nos aproximamos da Renascença, devemos ter o cuidado de não cometer dois erros. Em primeiro lugar, como vimos anteriormente, não devemos achar que tudo o que procede de antes da Renascença pertença inteiramente às trevas. Esta falsa idéia emergiu do preconceito dos humanistas (da Renascença e do Iluminismo), que diziam que todas as coisas boas tiveram a sua origem com o nascimento do humanismo moderno. Pelo contrário, a alta Idade Média representou um período de dores de parto que cresciam lentamente. Em segundo lugar, embora a Renascença tenha representado um período rico e maravilhoso, seria errado achar que tudo o que ela gerou tenha sido bom para o homem.

Na segunda metade do século 11 e início do século 12 surgiu uma forte onda de atividades que lançaram as bases econômicas para o auge da cultura medieval no século 13. A população cresceu; surgiram vilas integradas, que fizeram crescer a eficiência da agricultura; as cidades eram planejadas, segundo um conveniente conjunto de padrões. Até mesmo as cruzadas tornavam-se veículos da expansão econômica. Em torno de 1100 a grande plantação já havia se tornado uma prática freqüente e central no processo a que os historiadores remetem como revolução agrícola. Em torno do século 12, os moinhos de água e os moinhos de vento eram comuns. Esse foi um importante passo para o fim do uso exclusivo da força de trabalho humana e animal. Os gregos e romanos nunca chegaram a dar este passo. Assim, com esta prática intensiva de plantação, o uso da água e do vento representa um forte passo adiante. Com o comércio oriental, as cidades italianas foram ficando mais prósperas e as cidades flamencas ficavam cada vez mais ricas, graças aos seus produtos têxteis. As cidades foram gradualmente livrando-se das restrições feudais, para conquistar porções variáveis de liberdade política, que se manifestaram nas pomposas prefeituras erigidas nos séculos 14 e 15.

Também as primeiras universidades começavam a surgir. No final do século 13, já se tinha universidades em Paris, Orleáns, Toulouse, Montpellier, Cambridge, Oxford, Pádua, Bologna, Nápoles, Salerno, Salamanca, Coimbra e Lisboa. Estas universidades ofereciam uma educação que concorria com a que era puramente clerical. As línguas vernáculas começaram a ser usadas em forma escrita; certas partes da Bíblia, por exemplo, foram traduzidas para o francês. Nos séculos décimo e 11, os anúncios de uma "paz de Deus", e mais tarde da "trégua de Deus", ainda que de duvidoso sucesso, representavam ao menos tentativas de limitar as guerras entre os nobres. E, é claro, a arquitetura romanesca e posteriormente a gótica representavam grandes rupturas na história do pensamento e conquistas humanas.

Dito tudo isso, é preciso que reconheçamos que um dia haveria de acontecer uma mudança, merecedora do nome de *Renascença*. Mas precisamos entender que não se tratava de nenhum renascimento do homem, e sim, do renascimento de uma concepção sobre o homem. Ocorreu uma mudança no pensamento sobre o homem, mudança esta que colocou o próprio homem no centro de todas as coisas, e esta mudança teve a sua expressão nas artes. A palavra *Renascença,* usada para significar "renascimento", tem um sentido menos óbvio se aplicado à história política, econômica ou social, ainda que as mudanças de mentalidade tenham tido forte impacto em todas as áreas da vida. Mas, mesmo onde a palavra pode ser usada sem qualificação, jamais devemos usá-la com a implicação que todo e qualquer aspecto da Renascença foi um ganho para a humanidade.

Normalmente a Renascença é situada nos séculos 14, 15 e início do século 16, mas, para entendê-la, somos obrigados a olhar para eventos que nos levaram a ela, principalmente os seus antecedentes filosóficos ao longo da Idade Média. E isso significa analisar certos aspectos do pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274) em maiores detalhes. Tomás de Aquino era dominicano. Ele estudou nas universidades de Nápoles e Paris e, mais tarde, ele lecionou em Paris. Ele foi um teólogo fora de série na sua época e o seu pensamento continua dominante em alguns círculos da Igreja Católica Romana. A contribuição de Aquino para o pensamento ocidental certamente é muito mais rica do que podemos discutir aqui, mas a sua visão do homem exige a nossa atenção. Aquino sustentava que o homem se revoltou contra Deus e caiu devido a isso, mas Aquino tinha uma visão incompleta da Queda. Ele pensava que a Queda não havia afetado o homem como um todo, mas somente em parte. Na sua visão, a vontade estava caída ou corrompida,

mas o intelecto não havia sido afetado. Assim, as pessoas podiam confiar em sua própria sabedoria e isto significava que elas tinham toda a liberdade para misturar os ensinamentos da Bíblia com os ensinamentos de filósofos não-cristãos.

Isso fica bem exemplificado por um afresco pintado em 1365 por Andrea da Firenze (?-1377) e que se encontra na capela espanhola de Santa Maria Novella em Florença. Tomás de Aquino aparece sentado em um trono bem no centro do afresco e na parte de baixo da pintura podemos ver Aristóteles, Cícero (106-43 a.C.), Ptolomeu (na ativa em 121-151 d.C.), Euclides (na ativa aproximadamente por volta de 300 a.C.) e Pitágoras (580?-?a.C.). Este tipo de abordagem acabou resultando no afastamento gradual da revelação – da Bíblia – e os filósofos passaram a atuar de forma cada vez mais independente e autônoma.

Entre os filósofos gregos, Tomás de Aquino seguia particularmente um dos maiores, Aristóteles (384-322 a.C.). Em 1263, o papa Urbano IV havia proibido o estudo de Aristóteles nas universidades. Aquino conseguiu fazer com que Aristóteles fosse aceito, o que fez com que a filosofia antiga não-cristã fosse novamente coroada.

Para entendermos melhor as conseqüências disso, vale a pena darmos uma olhada na pintura de Rafael (1483-1520) *A Escola de Atenas* (c.1510), para compreendermos melhor algumas das discussões e influências que se seguiram ao período da Renascença. Este afresco encontra-se no Vaticano. Em *A Escola de Atenas* Rafael pintou Platão com um dedo apontado para cima, o que queria dizer que ele estava apontando para absolutos ou ideais. Em contraste, ele representou Aristóteles com os seus dedos todos estirados, apontando para baixo, em direção à terra, o que significa que ele enfatizava os particulares. Por particulares entendemos as coisas individuais a nosso respeito. Uma cadeira é um particular, da mesma forma como cada molécula que compõe a cadeira, e assim por diante. Uma pessoa individual também é um particular, da mesma maneira que você é um particular. Aquino aplicou este foco aristotélico nas coisas individuais – os particulares – na filosofia da Alta Idade Média e isto preparou o cenário para a entrada dos elementos humanistas da Renascença e do problema básico por eles criado.

Fala-se muitas vezes neste problema como sendo o problema natureza-*versus*-graça. Se partirmos do homem sozinho e apenas as coisas individuais do mundo (os particulares) somente, o problema será de como atribuir qualquer sentido final adequado às coisas individuais. A mais importante coisa individual para o homem é o próprio homem. Se não

podemos atribuir qualquer sentido final à pessoa (para mim, um indivíduo), qual poderia ser a razão de viver e qual haveria de ser a base para moral, valores e lei? Se partirmos de atos individuais ao invés de um absoluto, o que nos poderia dar uma certeza real do que é certo e do que é errado acerca de qualquer ação individual? A tensão ou dilema natureza-e-graça pode ser vista da seguinte forma:

Graça, a mais alta: *Deus o Criador*; o céu e as coisas celestiais; o não-visto e a sua influência sobre a Terra: *unidade*, ou universais ou absolutos que dão existência e sentido à moral.

Natureza, a mais baixa: as *criaturas*; a terra e as coisas terrenas; o visível e o que acontece normalmente em um universo de causa e efeito; o que o homem enquanto homem faz na Terra; *diversidade*, ou coisas individuais, ou particulares ou atos individuais do homem.

Partindo somente do homem, o humanismo da Renascença – e todo o humanismo desde então – não encontrou meio de alcançar os universais ou absolutos que dão sentido à existência e à moral.

Os ensinamentos de Aquino têm este lado *positivo*: antes do seu tempo o mundo normal do dia-a-dia, isto é, o mundo todo e o nosso relacionamento com ele, eram pouquíssimo enfatizados. E estas coisas têm importância porque Deus criou o mundo. Em meados do século 13, certos escultores góticos começaram a onda de obras que mostravam folhas, flores e pássaros, dando a estas coisas uma aparência mais natural. Graças a Tomás de Aquino, o mundo e o lugar do homem no mundo ganhou maior proeminência do que tinha anteriormente. O resultado *negativo* do seu ensino foi que as coisas individuais, os particulares, passaram ter a tendência de declarar-se independentes, autônomos, e, em conseqüência disso, o sentido dos particulares começou a se perder. Poderíamos imaginá-lo como se as coisas individuais, os particulares, gradual e cumulativamente, passassem a tomar o lugar de tudo, devorando assim todo sentido, até que o próprio sentido desaparecesse.

Duas coisas, então, lançaram as bases do que se seguiria agora: primeiro, o gradualmente reavivado pensamento cultural, e a reavivada piedade da Idade Média; e, em segundo lugar, uma crescente distorção do ensinamento da Bíblia e da igreja primitiva. Aqui apareceram os elementos humanistas. Por exemplo, a autoridade da Igreja passou a ter precedência sobre os ensinamentos da Bíblia; o homem caído passou a ser considerado apto a voltar para Deus por merecer o mérito de Cristo; e passou a haver uma mistura entre o pensamento cristão e o

não-cristão (como no caso do resgate de Aristóteles por Aquino). Isso abriu caminho para as pessoas pensarem em si mesmas como seres autônomos e como centro de todas as coisas.

O lado desafortunado da Renascença encontra-se na reafirmação destas distorções. Mas logo haveria passos a serem empreendidos em outra direção – uma reação contra as distorções. Já havia ocorrido movimentos anteriores nesta direção, mas um dos mais importantes avanços deu-se quando um professor de Oxford, chamado John Wycliffe (c.1320-1384), ensinou que a Bíblia era a autoridade suprema, e produziu a sua tradução inglesa da Bíblia, levantando uma voz que exerceu influência por toda a Europa. John Huss (1369-1415) sofreu influência de Wycliffe. Ele também se declarou, afirmando a Bíblia como a única autoridade final, enfatizando a importância do retorno ao ensinamento das Escrituras e à igreja primitiva e insistindo que o homem pode retornar a Deus única e exclusivamente através da obra de Cristo. Estes ensinamentos de Wycliffe e Huss afastaram-se de todo e qualquer humanismo que havia invadido gradual, porém cumulativamente, a Igreja. Assim, o caminho estava agora aberto para dois movimentos, cuja influência se manteria preservada até os nossos dias: os elementos humanistas da Renascença e o Cristianismo bíblico da Reforma.

A RENASCENÇA

O lado positivo do pensamento de Tomás de Aquino foi logo sentido nas artes. Antes de Giotto (1267?-1337), a pintura florentina representava meramente uma forma mais rudimentar de arte bizantina – trivial e sem profundidade. Por exemplo, Maria e Cristo não eram retratados de forma realista; na verdade, as suas figuras não eram *retratadas*, mas *representadas* por símbolos. Cinco séculos não fez qualquer diferença real na arte florentina.

Com Giotto, cujo professor foi Cimabue (1240-1302), veio a mudança radical. Giotto conferia à natureza um lugar mais adequado e suas pessoas eram pessoas de verdade. A primeira grande obra de Giotto, produzida em Pádua em 1304, retratava o Juízo Final. Nela, ele pintou uma figura com uma semelhança verdadeira com Enrico Scrovegni, o homem que encomendara a pintura. Todavia, a obra de Giotto tem certas falhas técnicas. Por exemplo, ele jamais dominou a técnica de fazer as pessoas ficarem com os pés firmados no chão. Todas as suas figuras parecem estar andando na ponta dos pés. E as figuras por ele pintadas aparecem em uma escala muito superior à do mundo que as cercam – as montanhas, casas e árvores parecem pequenas demais para o tamanho das pessoas. Ainda assim, Giotto certamente deu um imenso passo ao colocar a natureza no seu devido lugar. Isto é apropriado pois, já que Deus criou o mundo, a natureza é de fato importante – e a natureza estava agora sendo retratada mais como ela realmente é. Giotto também foi o primeiro a dar

mostras da versatilidade tão característica ao homem do Renascença. No final de sua vida ele desenhou a torre dos sinos, o campanário, que fica próximo à catedral de Florença (1334-1337).

O impulso positivo rumo a uma arte em que a natureza tivesse maior destaque ocorreu não somente na pintura mas também na literatura. Os escritores escreviam da forma como os pintores pintavam. Dante (1265-1321) especificamente, que possivelmente conheceu Giotto e fez referências a ele na *Divina Comédia* (1300-1320), escrevia do modo como Giotto pintava. Natural de Florença, exilado em 1302 devido à sua atividade política, Dante foi um dos primeiros homens a escrever importantes obras no vernáculo. Seus escritos são de uma profunda e intensa beleza e a sua obra reflete um gênio do mais alto nível. Mas, com o desenvolvimento dos elementos humanísticos da Renascença, Dante seguiu o infeliz lado de Aquino, fazendo uma mistura entre o mundo cristão e o pagão clássico, com alusões por toda a sua obra. Para mencionar dois exemplos da *Divina Comédia*: primeiro, o guia que conduz Dante através do inferno é o poeta romano Virgílio, que era para Dante o que Aristóteles era para Tomás; segundo, os piores pecadores do inferno eram Judas, que traiu a Cristo, e Brutus e Cássio, que traíram a César.

É interessante notar que o problema natureza-*versus*-graça está claramente refletido nos escritos de Dante no contraste entre Beatrice e sua esposa. Dante amou Beatrice (a quem ele só viu realmente algumas poucas vezes) por toda a vida e alimentava este seu amor como um ideal romântico. Por exemplo, por volta de 1293, ele escreveu *A Vida Nova*, para celebrar o seu amor por Beatrice: "Ver seu rosto é tão bom... o amor espalha tal doçura perfeita em mim". Por outro lado, a esposa com a qual ele se casou em 1285 nunca teve espaço na sua poesia. Ela só existia para cozinhar e cuidar dos seus filhos. Os adeptos desta escola de pensamento viam um forte contraste entre as duas concepções de amor – uma totalmente sensual e a outra totalmente espiritual. Eles entendiam que o amor sensual necessitava do espiritual para dar-lhe qualquer sentido real, para além da resposta física do momento, mas, ao invés de manter isto como unidade, eles deixaram que o mesmo fosse fragmentado em uma espécie de *andar superior* e *andar inferior*. O amor sensual dos novelistas e poetas era o andar inferior; o amor espiritual dos poetas líricos, supostamente o ideal, era o andar superior. Esta situação não gerou beleza, só feiúra. A esposa era um burro de carga; a mulher idealizada, um espírito desencarnado.

Muitos outros escritores pegaram o bonde de Dante. Petrarca (1304-1374) é, com toda razão, chamado de "pai do novo humanismo". Ele

alimentava um entusiasmo profundo pelos escritores romanos clássicos, tais como Cícero, e um amor profundo pela Roma Antiga. Boccaccio (1313-1375), autor de *O Decamerão*, aprendeu grego para poder estudar melhor os clássicos. A sua tradução de Homero foi uma das pedras fundamentais da Renascença, revivendo a literatura grega depois de 700 anos de negligência. Após Petrarca, surgiu uma série de profissionais humanistas. Estes profissionais remunerados das letras traduziam do latim, escreviam discursos e atuavam como secretários. Em grande parte, eles eram leigos, tais como os chanceleres florentinos Salutati (1331-1406) e Bruni (1370-1444). O seu tipo de humanismo manifestava-se, em primeiro lugar, numa veneração por tudo que era antigo e especialmente pelos escritos da época dos gregos e dos romanos. Embora este tempo passado incluísse a igreja cristã primitiva, ficava cada vez mais claro que o tipo de autonomia humana que muitos humanistas da Renascença tinham em mente referia-se exclusivamente ao mundo greco-romano não-cristão. Assim, o humanismo da Renascença desenvolveu-se continuamente até chegar ao humanismo moderno – um sistema de valores radicado na convicção de que o homem é a sua própria medida, que o homem é autônomo e totalmente independente.

O entusiasmo pelos clássicos gregos e romanos foi ainda mais estimulado por dois eventos. Primeiro, um concílio da Igreja, realizado em Florença no ano de 1439, discutiu as relações com a Igreja Ortodoxa do Oriente, abrindo o caminho assim para contatos com estudiosos gregos. Em segundo lugar, a queda de Constantinopla em 1453 resultou em um êxodo de intelectuais gregos, que trouxeram manuscritos para Florença e outras cidades do norte da Itália. Foram os humanistas daquela época que, com todo o seu entusiasmo pelos clássicos, falaram do tempo que imediatamente os precedeu como a "época das trevas" e de um "renascimento" em sua própria era. Voltando à era pré-cristã, eles visualizavam que a humanidade estava dando um grande salto à frente. O conceito de autonomia do homem estava crescendo. Em outras palavras, o humanismo na forma que ele viria a assumir na Renascença (e para além dela) estava nascendo.

Havia um lado positivo em tudo que estava ocorrendo: um novo e mais adequado destaque à natureza e sua apreciação. Em torno de 1340, Petrarca escalou uma montanha, o Monte Ventoux, ao sul da França, só por escalar – algo inusitado. Por mais banal que possa parecer esta escalada, havia um paralelo entre este fato da vida real e as pinturas de paisagens de Giotto.

Pouco depois, no início do século 15, a arquitetura começava a mudar dramaticamente com Brunelleschi (1377-1446). Sua arquitetura

transferiu o destaque antes dado ao estilo gótico para o clássico. As suas igrejas em Florença, San Lorenzo (1421-1434) e Santo Spirito (construídas, de acordo com as suas plantas, em 1445-1482) – mostram o quanto ele fazia uso das formas clássicas. Em 1421 ele começou a trabalhar no Asilo, que se pode considerar a primeira construção renascentista. Sua cúpula da catedral de Florença (1434) representou uma ruptura imensa no campo da arquitetura: ela reunia em si as qualidades de um grande feito artístico e uma extraordinária façanha da engenharia. Não se tratava só de uma manifestação artística, mas também uma demonstração de um alto nível de habilidade matemática. Com esta cúpula, Brunelleschi superou qualquer outra cúpula já construída antes – incluindo o Panteão da Roma antiga.

Para se ter uma idéia da interação entre as artes no período da Renascença, é interessante notar que o músico Guillaume Dufay (c.1400-1474) escreveu um tema especial para a consagração da cúpula criada por Brunelleschi. Mais tarde, Michelangelo viria a usar a cúpula de Brunelleschi como protótipo para a cúpula de São Pedro. Tudo isso se torna ainda mais impressionante quando tomamos conhecimento de que Brunelleschi não era formado em arquitetura, mas tinha formação de ourives, o que enfatiza mais uma vez o ecletismo dos homens da Renascença. Os arquitetos renascentistas enfatizavam as formas geométricas simples do retângulo e do círculo. E Leonardo da Vinci (1452-1519) pintava quadros que faziam o próprio homem enquadrar-se nestas formas simples. Brunelleschi desenvolveu a perspectiva como o fizeram Ghiberti e Donatello (1386-1466), ao mesmo tempo em que Leone Battista Alberti (1404-1472) estava escrevendo o seu primeiro tratado acerca desta teoria e técnica. A perspectiva possibilitou um novo modo de retratar o espaço. Brunelleschi, o mestre do espaço, também influenciou fortemente os pintores e escultores do seu tempo, fazendo do espaço aberto um fator importante nos seus conceitos artísticos.

Mas, para o homem da Renascença, a nova visão da perspectiva era também algo mais: ela posicionava o homem bem no centro deste espaço, e o espaço passava a subordinar-se aos princípios matemáticos forjados pela mente do homem. A ênfase no homem estava se manifestando de outras novas formas. Por exemplo, sabemos muito pouco sobre quem construiu as catedrais na era gótica ou sobre os compositores dos cantos gregorianos. A biografia de Brunelleschi, ao contrário, foi escrita em detalhes por um amigo, e Cellini (1500-1571) mais tarde escreveu acerca da sua própria vida em uma autobiografia extravagante, na qual ele defende que a moralidade comum não se aplicaria a um gênio como ele.

Agora, também pela primeira vez na História, retratos também se tornavam uma forma de arte largamente aceita. O arquiteto Alberti até fazia auto-retratos.

Agora vamos ao próximo grande passo à frente do fluxo do desenvolvimento das artes ao longo da Renascença. Masaccio (1401-1428), que morreu ainda jovem com 27 anos, tem sido considerado o pai da pintura renascentista. Ele conhecia Brunelleschi muito bem e a sua obra, por sua vez, influenciou o trabalho de Ghiberti na Entrada Norte do Batistério. O lugar mais indicado para se apreciar a obra de Masaccio é a capela de Brancacci, igreja da Ordem das Carmelitas de Florença. Ele parecia ter um relacionamento especial com a Ordem das Carmelitas, pois já havia trabalhado em uma de suas igrejas em Pisa. Com os afrescos desta capela, nos quais Masaccio e seu mestre, Masolino (1383?-1447?) trabalharam juntos, sua obra superou de longe a do seu mestre, no que diz respeito à sua vivacidade. Como Masaccio deixou algumas obras incompletas na capela, Filippino Lippi (1457-1504) foi trazido para completá-las cinqüenta anos depois. Apesar da contribuição de Lippi ter se dado tanto tempo depois, a obra de Masaccio ainda era muito superior à de Lippi. A obra de Masaccio apresentava rostos que eram claramente retratos. Ele fazia estudos a partir da vida real e era capaz de imprimir às suas obras uma qualidade de realidade da vida. Agora, sim, a natureza estava sendo verdadeiramente posta no seu devido lugar.

Masaccio foi o primeiro pintor a aplicar a perspectiva central de forma consistente, embora a obra anterior de Donatello, *São Jorge e o Dragão*, também demonstrasse algum conhecimento dela. Os romanos nunca souberam o que era perspectiva central de foco único, embora eles tenham usado um certo tipo de perspectiva, que pode ser observada, por exemplo, nas pinturas de parede de Pompéia. Os florentinos superaram os antigos na pintura (como, por exemplo, na arquitetura de cúpula de Brunelleschi). Masaccio também foi o primeiro a considerar a incidência da luz sobre suas pinturas na direção naturalmente mais correta. Ele pintava de tal forma, que se tinha a impressão de poder olhar em volta das figuras, em um espaço constatável. É possível sentir o ambiente ao redor das figuras de Masaccio, uma sensação de ambiente real, gerada pela combinação da perspectiva, acrescida da incidência da luz. Além disso, a sua obra tinha uma estrutura realista; havia um equilíbrio em relação ao todo da obra, por meio do relacionamento que as figuras mantinham com o todo. Vasari (1511-1574), que foi ele mesmo arquiteto e pintor, escreveu em *As Vidas dos Pintores, Escultores e Arquitetos* (1550) que Masaccio foi

o primeiro artista a pintar pessoas com os seus pés realmente firmados no chão. É possível constatar isso comparando o *Adão e Eva* de Masolino e o de Masaccio, que se encontram em duas paredes dispostas frente a frente na capela Carmine. Em suma, na pintura de Masaccio havia uma quantidade impressionante de rupturas e pioneirismos.

As mesmas técnicas entravam em choque com os pintores flamengos ao norte da Europa, sendo o maior deles Jan van Eyck (c.1390-1441). Van Eyck, no norte, trabalhava na mesma época que Masaccio, no sul e, na Itália. Van Eyck dominava as técnicas de luz e ar e dava forte destaque à natureza. Ele também usou uma nova técnica de pintura a óleo e têmpera. Nisto ele foi precursor dos pintores da Itália. Em torno de 1420 – antes dos italianos – o pintor flamengo Campin (1378?-1444) confeccionava retratos realistas e van Eyck passou a imitá-lo. A pintura que van Eyck fez de Rolin em *Madona com o Chanceler Rolin* (por volta de 1436), por exemplo, é um retrato real.

Num período anterior no norte que no sul, os pintores também chegaram a se interessar por paisagens. Van Eyck, que já estava pintando paisagens desde aproximadamente 1415-1420, foi o primeiro grande mestre nesta matéria, o primeiro grande pintor de paisagens. Grande número de pinturas suas demonstra este interesse precoce, mas basta examinarmos somente uma: o seu *Adoração do Cordeiro (1432)* que se encontra na catedral de St. Bavon, em Ghent, Bélgica. Trata-se de um retábulo que contém imagens maravilhosas de Eva, Adão e anjos cantando. O mais impressionante é o tema central: o rico, o pobre – pessoas de todas as classes e contextos – vindo a Cristo. E quem era este Cristo? Van Eyck compreendia o sentido bíblico da figura de Cristo, como sendo o cordeiro de Deus que morreu na cruz para tirar toda a culpa moral daqueles que o aceitaram como seu Salvador. Mas, este Cristo não está morto agora. Ele se encontra em pé e vivo no altar, simbolizando que ele morreu como substituto, sacrificado, mas agora ele vive! Ao pintar essa tela, com quase toda a certeza van Eyck tinha em mente as palavras do próprio Cristo no Apocalipse, o último livro da Bíblia: "e aquele que vive; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do inferno".

A paisagem de fundo desta pintura é maravilhosa, uma paisagem real. Logo as obras dos pintores flamengos com fundos naturais foram copiadas no sul – por exemplo, o fundo da pintura *Duque de Urbino*, de Piero della Francesca (c.1416-1492), que se encontra atualmente na galeria de Uffizi em Florença.

Devemos notar, de passagem, que o norte influenciou o sul na música da mesma forma que na pintura. Josquin des Prez (1450-1521) foi um holandês que veio à Itália e serviu à corte do palácio real de Milão. Ele se destacava na música como "o pintor de sons". Ele foi um dos grandes compositores de todos os tempos e teve considerável influência sobre o desenvolvimento da música renascentista no sul. A música renascentista estava vivendo um momento de avanço técnico e artístico. Do ponto de vista técnico surgia, por exemplo, o primeiro impressor de pautas, Ottaviano Petrucci (1466-1539), que trabalhou em Veneza e imprimiu as músicas com tipos móveis, em 1501. Do ponto de vista artístico, quem sabe a inovação mais significativa tenha sido a arte da orquestração. Os principais instrumentos da época eram o alaúde (o mais popular instrumento), a sacabuxa (uma espécie de trombone), a charamela, a viola, tambores e uma trombeta curva, além de uma variedade extraordinária de instrumentos de sopro, todos colocados em conjunto, para que um timbre uniforme fosse acessível do baixo até o soprano. E tudo isso em virtude da manutenção do ideal renascentista de som homogêneo. A música era muito importante na Renascença e o interesse popular por ela em breve levaria ao nascimento da ópera em Florença.

É crucial notar que com Masaccio e os outros até então a arte ainda podia ter se orientado para um conceito bíblico ou não-bíblico de natureza e de particulares (isto é, as coisas individuais, incluindo os homens individuais). Até aquela altura, poderia ter acontecido de ambas as formas. Foi bom a natureza ser colocada no seu devido lugar. E poderia ter continuado a dar destaque a pessoas reais em um mundo real, feito por Deus – com seus aspectos particulares e individuais, que são importantes, porque Deus fez o mundo todo. Como notamos anteriormente, Masaccio retratava a Adão e Eva como a Bíblia os retrata – como pessoas reais em um mundo real. Ou neste ponto o humanismo, com toda a sua ênfase nas coisas sendo autônomas, poderia tomar conta. Imediatamente depois de Masaccio, as coisas se definiram e o movimento foi nesta direção. O homem tornava-se cada vez mais independente e autônomo, e com isso ocorria uma crescente perda de qualquer coisa que pudesse dar sentido, seja às coisas individuais no mundo, seja ao homem. Com isso, começamos a perceber o dilema do humanismo que continua entre nós até hoje.

Este posicionamento e o dilema a ele inerente são fortemente mostrados na mudança ocorrida na arte. Na França, isso pode ser observado em Fouquet (1416-1480) com sua pintura *A Virgem Vermelha* (1450?). A palavra *Vermelha* refere-se à cor predominante em certas partes do retrato. A garota estava sendo retratada com uma das mamas expostas, e todo

mundo que conhecia a situação sabia que era um retrato da amante do rei, Agnès Sorel. Será que esta era a *madona* quase alimentando o bebê? Não, a pintura pode ter sido intitulada *A Virgem Vermelha*, mas a garota era a amante do rei; e quando se olha para a pintura, pode-se ter uma noção de como era a mama da amante do rei. Em outros tempos, Maria era considerada como altíssima e sagrada. Antigamente ela era considerada tão acima das pessoas normais que era pintada com um símbolo. Quando Maria passou a ser retratada como uma pessoa real na Renascença, isso certamente representou um avanço em relação às outras representações de Maria de épocas anteriores, porque a Bíblia nos diz que Maria foi uma mulher real e que o menino Jesus foi um bebê de verdade. Mas agora não era apenas a amante do rei pintada, representando Maria, despojada de toda a sua santidade; era o próprio sentido sendo destruído. Primeiro poderia parecer que somente o aspecto religioso estava ameaçado. Mas, como podemos observar em retrospecto, esta ameaça foi se difundindo gradualmente para todo o conhecimento e toda a vida. Todas as coisas individuais ou todos os particulares foram despojados de qualquer sentido. Todas as coisas passaram a ser vistas como autônomas e não havia mais nada com o que relacioná-las ou como lhes atribuir sentido.

Observemos agora outro aspecto da arte, para provar o quanto o humanismo havia tomado conta. A academia de Florença é o grande atelier de Michelangelo (1475-1564). Podemos ver aqui, por todo o lado, esculturas de homens "tirando-se a si mesmos das rochas". Todas elas foram esculpidas entre 1519 e 1536. Elas representam uma declaração muito humanista: o homem há de se tornar grande por si mesmo. O homem está se esculpindo a si mesmo a partir da rocha. O homem há de se esculpir a si mesmo diretamente da natureza e libertar-se dela. O homem há de vencer.

Da forma como está distribuído o espaço na academia, ela promove o pensamento humanista de forma explícita. À medida que vamos passando diante destes homens esculpindo a si mesmos a partir da rocha, acabamos chegando ao ponto central do salão, a extraordinária estátua de *Davi* (1504). Enquanto obra de arte, ela possui raríssimos equivalentes neste mundo. Michelangelo usou um pedaço de mármore tão rachado que ninguém podia imaginar que pudesse ser usado, e esculpiu a sua impressionante estátua a partir dele. Mas é preciso notar que este *Davi* não é o judeu da Bíblia. *Davi* é apenas um título. Michelangelo conhecia bem o seu Judaísmo e a estátua não apresenta qualquer sinal de circuncisão. Nós não estamos sendo convidados a lembrar do Davi bíblico, e sim, do ideal humanista. Viva o homem!

A estátua foi originalmente planejada para situar-se quarenta pés acima da rua, em um dos fulcros na catedral, mas acabou sendo transferida para o lado de fora da prefeitura da cidade de Florença, onde agora está uma cópia. Os Médicis, a grandiosa família de banqueiros que dominava Florença desde 1434, administravam a cidade manipulando a sua constituição republicana. Pouco anos antes de *Davi* ser criado, os Médicis haviam sido derrotados e uma república mais genuina foi restaurada (1494). Assim, já que a estátua foi erigida fora da prefeitura, embora o próprio Michelangelo tivesse sido amigo dos Médicis, o seu *Davi* era visto pela população como o carrasco de tiranos. Florença estava olhando com confiança para um grande futuro.

Davi era a declaração de como o homem humanista via a si mesmo amanhã! Vemos nesta estátua todas as perspectivas de futuro de um homem confiante na sua própria força. Até as dimensões desproporcionais das mãos dizem que o homem é poderoso. Esta estátua é idealista e romântica. Jamais houve e jamais haverá um homem como o *Davi*. Se por acaso alguma mulher viesse a se apaixonar por esta estátua, e esperasse até encontrar um homem assim, ela provavelmente jamais casaria. O humanismo apoiava-se no seu ego orgulhoso e *Davi* se colocava com uma representação disto. Mas há indícios que, perto do fim de sua vida, Michelangelo acabou vendo que o humanismo não bastava. Em velhice, mantinha estreitos contatos com Vittoria Calonna (1490-1547), uma mulher influenciada pelo pensamento da Reforma. Algumas pessoas sentem algo desta influência na vida e obra de Michelangelo. Não importa como aconteceu, o fato é que toda a sua obra posterior mudou. Muitas das suas primeiras obras expressam humanismo semelhante àquele do *Davi*. Em contrapartida, posteriormente temos suas *Pietás* (esculturas de Maria segurando o Cristo morto em seus braços), na catedral de Florença e no castelo em Milão, que provavelmente foi a sua última. Na *Pietá* da catedral de Florença, Michelangelo esculpiu a sua própria face na figura de Nicodemos (ou José de Arimatéia – quem quer que seja) e em ambas *Pietás* o orgulho humanista parece diminuído, se não ausente.

Outro gigante da Renascença, equivalente a Michelangelo, é Leonardo Da Vinci (1452-1519), que se situa em um lugar crucial do ponto de vista histórico. Ele era químico, músico, arquiteto, anatomista, botânico, engenheiro mecânico e artista. Ele era a própria encarnação do verdadeiro homem renascentista: ele podia fazer tudo e fazer bem. A obra clássica *Leonardo Da Vinci*, publicada na Itália e traduzida para o inglês em 1963 tem um capítulo de Giovanni Gentile (1875-1944) dedicado à forma

de pensar de Leonardo. Ele traz a público o fato de que, na realidade, Da Vinci entendia o problema do homem moderno. Da Vinci previa onde o humanismo acabaria chegando.

Da Vinci é amplamente reconhecido como o primeiro matemático moderno. Ele não conhecia a matemática só abstratamente, mas em suas notas ele também a aplicava a todos os tipos de problemas de engenharia. Ele foi um dos únicos gênios da História que, com todo esse seu brilhantismo, dava-se conta de que, partindo de forma humanista com a matemática, restarão apenas particulares. Ele compreendeu que o homem que parte de si mesmo jamais chega a qualquer sentido, com base na matemática. E ele sabia que quem só tem coisas individuais, particulares, jamais conseguirá chegar a universais ou ao sentido e assim acabará ficando só com coisas mecânicas. Com isto ele já estava prevendo onde a nossa geração acabaria chegando: tudo, incluindo o homem, é a máquina. Ao se dar conta disso, Da Vinci imaginou que talvez os pintores, as pessoas sensíveis, conseguissem chegar a algum sentido; foi então que ele experimentou pintar "a alma" – não aquela alma que o cristão imagina, e sim a alma universal. Ele tentou pintar algo que fosse capaz de incluir toda esta classe de coisas.

Como o leitor deve lembrar, Tomás de Aquino enfatiza o pensamento aristotélico. Basta lembrar do afresco *A Escola de Atenas* de Rafael no Vaticano. Ali Platão apontava para cima. Aristóteles apontava para baixo. O pensamento aristotélico estava direcionado para os particulares, trazendo, por intermédio de Aquino, todos os subseqüentes problemas do foco nos particulares, às custas do sentido. Acontece que, em Florença, o foco começava a voltar-se gradualmente para Platão. O interesse do mundo ocidental em Platão acelerava-se à medida que os intelectuais gregos chegavam, fugidos da queda de Constantinopla em 1453, trazendo os seus textos consigo. Marsílio Ficino (1433-1499) ensinou o pensamento neoplatônico a Lorenzo, o Magnificente (1449-1492), e este pensamento se tornou importante em Florença. Ele teve grande influência sobre Michelangelo, entre outros artistas, tais como Sandro Botticelli (1444-1510), bem como Lorenzo e os pensadores à sua volta. Da mesma forma como o pensamento aristotélico enfatizava os particulares, o pensamento neoplatônico enfatizava os universais. A tentativa do homem do início da Renascença de sincretismos entre o Cristianismo e o pensamento aristotélico havia fracassado. Daí em diante, o homem da Renascença passou a sincretizar o Cristianismo e o platonismo – e fracassou do mesmo jeito.

Em meio a todas estas correntes de pensamento que se entrecruzavam, Da Vinci procurava pintar o universal, imaginando que o pintor fosse capaz de alcançar o que os matemáticos não conseguiram. Mas ele jamais foi capaz de pintar o universal, com base no humanismo, do mesmo jeito que os matemáticos mostraram-se incapazes de providenciar um universal matemático com base humanista. Da Vinci, o homem humanista (partindo apenas de si mesmo), falhou tanto como matemático quanto como artista que tentou pintar o universal a partir de sua observação dos particulares. Os humanistas tinham certeza de que o homem, partindo de si mesmo, seria capaz de resolver qualquer problema. A fé no homem era total. O homem que, partindo de si mesmo, era capaz de se esculpir a si mesmo na rocha, diretamente da natureza, poderia resolver tudo. O brado humanista era "eu posso fazer o que bem quiser; espere só até amanhã". Mas Da Vinci, em seu brilhantismo, acabou, no final de sua vida, vendo que o humanismo seria derrotado.

Havia uma grave cisão entre a teoria de Da Vinci e como ela funcionava na prática. Ele não foi capaz de trazer à tona o universal ou o sentido nem na matemática nem na pintura, e quando o rei Francisco I da França (1494-1547) trouxe Da Vinci, já um senhor de idade, à corte francesa, ele estava se sentindo impotente. "*Assim como pensa, assim um homem é*" – e o humanismo já estava começando a mostrar que o pessimismo era sua conclusão natural. Na verdade, pode-se dizer que fomos até a Florença da época do Renascença e o que acabamos encontrando ali foi o homem moderno.

A REFORMA

Enquanto os homens da Renascença lutavam com o problema do que poderia dar unidade à vida e especificamente qual universal seria capaz de dar sentido à vida e à moral, outro grande movimento já estava emergindo no norte da Europa: a Reforma. Era esta reação que nós mencionamos no final do nosso estudo da Idade Média – a reação contra as distorções que surgiram gradualmente, tanto no campo religioso quanto no secular. Deve-se sempre colocar a Alta Renascença, ao sul, lado a lado com a Reforma, ao norte. Elas estavam tratando dos mesmos problemas básicos, embora tivessem fornecido respostas completamente opostas, levando a resultados completamente opostos.

Como vimos, a Reforma teve seus precursores. John Wycliffe (c.1320-1384), contemporâneo de Giotto, Dante, Petrarca e Boccaccio, enfatizava a Bíblia como autoridade suprema. Ele e seus seguidores fizeram uma tradução para o inglês, que teve grande importância por toda a Europa. John Huss, nascido na Boêmia (o coração da atual Checoslováquia) foi professor da Universidade de Praga (a Universidade de Carlos Magno). Ele viveu aproximadamente de 1369 a 1415 e, portanto, foi contemporâneo de Brunelleschi, Masaccio e van Eyck. Em contraste aos elementos humanistas que já estavam atingindo a Igreja – que levaram a autoridade da Igreja a ser aceita como igual ou até superior à autoridade da Bíblia e que enfatizava o trabalho humano como uma base para o merecimento do mérito de Cristo – Huss retomou os ensinamentos da

Bíblia e da igreja primitiva, salientando que a Bíblia é a única fonte de autoridade última e que a salvação acontece exclusivamente por meio de Cristo e de sua obra. Ele aprimorou a visão de Wycliffe com relação ao sacerdócio de todos os crentes. E, apesar de lhe terem garantido um salvo conduto para dar seu depoimento diante do Concílio de Constância, ele foi traído, preso e queimado em uma estaca, ali mesmo, no dia 6 de julho de 1415. As visões de Wycliffe e Huss formaram a perspectiva básica da Reforma que seguiria a eles, e estas mesmas visões permaneceram fortes em certas regiões do norte da Europa, até mesmo na época em que a Renascença ainda estava apresentando as suas propostas humanistas no sul. A Irmandade da Boêmia, que antecedeu a igreja da Morávia, foi uma irmandade fundada em 1457 pelos seguidores de Huss, cujas idéias, à semelhança do que viria a acontecer com as doutrinas de Lutero, não se expandiram só pelo ensino, mas também graças ao destaque dado à música e ao uso dos hinos. O próprio Huss escreveu hinos que continuam sendo cantados até hoje. Outra voz importante foi a do monge dominicano, Girolamo Savonarola, que atraiu grande público em Florença entre 1494 e 1498. Ele não se colocava de forma tão clara quanto Wycliffe e Huss, mas ele admitia alguns dos problemas crescentes e se manifestava contra eles, até o seu enforcamento, para depois ser queimado em praça pública na frente da prefeitura de Florença.

Martinho Lutero (1483-1546) pregou as suas *Noventa e Cinco Teses* na porta de uma igreja em Wittenberg no dia 31 de outubro de 1517. Se quisermos ver isso por uma perspectiva histórica, é preciso lembrar que Leonardo Da Vinci viveu de 1452 até 1519. Assim, as teses de Lutero foram defendidas apenas dois anos antes da morte de Da Vinci. Calvino nasceu em 1509, dez anos antes da morte de Da Vinci, e Lutero teve o seu confronto em Leipzig com o Dr. Eck no ano em que Da Vinci morreu. E Francisco I, que levou Da Vinci para a França em 1516 (onde Da Vinci morreu), é o mesmo Francisco a quem Calvino (1509-1564) endereçou as suas *Institutas da Religião Cristã* em 1536.

É importante que se entenda que estas duas coisas estavam acontecendo de forma quase que simultânea: por um lado, ao sul, grande parte da Alta Renascença passava a se basear no ideal humanista do homem enquanto centro de todas as coisas, do homem enquanto ser autônomo; por outro, no norte da Europa, a Reforma dava a resposta contrária. Em outras palavras, com Lutero a Reforma despontava enquanto a Alta Renascença estava chegando ao seu encerramento. Como dissemos, Lutero pregou as suas teses na porta de Wittenberg em 1517. Zwinglio fez com que Zurique rompesse com Roma em 1523. Henrique VIII da Inglaterra

romperia com Roma em 1534. Embora este ato tivesse sido mais político do que religioso, isso acabou resultando, mais tarde, em uma Inglaterra protestante. Então, como já mencionamos, as *Institutas* de Calvino foram escritas em 1536.

Mas, ainda que a Reforma e a Renascença tivessem coincidido na História e tenham tratado dos mesmos problemas básicos, as suas respostas foram completamente diferentes. Como você deve se lembrar, para Aquino era a *vontade* que estava caída, devido à revolta do homem contra Deus, mas a *mente* não estava. Isso acabou levando as pessoas a se considerarem capazes de encontrar respostas para todas as grandes questões da vida exclusivamente por si mesmas. A Reforma, em contraposição a Aquino, tinha um conceito mais bíblico da Queda. Para os homens da Reforma, as pessoas *não podiam* partir exclusivamente de si mesmas e, com base na razão humana somente, dar respostas às grandes questões que confrontam a humanidade.

Os reformadores haviam aprendido alguma coisa com o novo conhecimento e atitudes trazidas pela Renascença. Uma visão crítica, por exemplo, em relação àquilo que antes era aceito sem questionamento, foi útil. E, enquanto os reformadores rejeitavam o ceticismo de Lorenzo Valla (c.1409-1457), eles alegremente aprenderam de seus estudos da linguagem. Mas, dessa atitude crítica em relação às tradições que anteriormente teriam sido aceitas sem questionamento, os reformadores não se voltaram para um homem que parte exclusivamente de si mesmo, mas para o Cristianismo original da Bíblia e da igreja primitiva. Gradualmente eles chegaram a reconhecer que a Igreja fundada por Cristo vinha sendo minada desde então por distorções. Entretanto, ao contrário dos humanistas da Renascença, eles se recusaram a aceitar a autonomia da razão humana, que age como se a mente humana e todo o conhecimento dentro do seu domínio fossem infinitos. Ao invés disto, eles levaram a sério as declarações que a própria Bíblia faz acerca de si mesma – alegando ser a única autoridade final. E eles levaram a sério o fato de que o homem necessita urgentemente das respostas dadas por Deus na Bíblia para ter soluções adequadas, não apenas para estar em um relacionamento aberto com Deus, mas também para ter como conhecer o sentido da vida presente e para ter respostas definitivas para a distinção entre o certo e o errado. Isto é, o homem não carece apenas da existência de Deus, mas de um Deus que fala de uma forma que ele pode entender.

Os reformadores aceitavam a Bíblia como a Palavra de Deus em todos os seus ensinamentos. Lutero traduziu a Bíblia para o alemão e as traduções da Bíblia começaram a se tornar disponíveis para as pessoas

nas linguagens que elas podiam entender. Para os pensadores da Reforma, a autoridade não estava dividida entre a Bíblia e a Igreja. A Igreja encontrava-se *debaixo* dos ensinamentos da Bíblia – não acima deles, e não igual a eles. Seu lema era *sola scriptura*, somente as Escrituras. Isso se contrapunha ao humanismo que havia se infiltrado na Igreja depois dos primeiros séculos do Cristianismo. *No seu âmago, portanto, a Reforma foi o remover das distorções humanistas que estavam se infiltrando na Igreja.*

Vale reiterar aqui as formas como esta infiltração pelo pensamento humanista – crescente ao longo dos anos, mas só plenamente desenvolvido em torno de 1500 – mostrou-se. Primeiro, pela autoridade da Igreja, que passou a ser igualada à autoridade da Bíblia. Em segundo lugar, a obra salvadora de Cristo passou a receber uma forte parcela de contribuição humana. Em terceiro lugar, depois de Aquino, surgiu um número crescente de sínteses entre o ensino bíblico e o pensamento pagão. Estas sínteses não eram apenas um empréstimo de certas palavras, mas realmente de conteúdos. Isso era claramente visível em muitos lugares do mundo e poderia ser ilustrado com diversos exemplos. Em uma das salas do Vaticano, por exemplo, Rafael contrapõe o seu *A Escola de Atenas* (que alude ao pensamento filosófico grego não-cristão) à sua representação pictórica da Igreja, dispondo-as em paredes opostas. Esta representação da Igreja é denominada *A Disputa*, pois ela trata do problema da natureza da missa. Rafael foi por excelência o artista da síntese. Mas Michelangelo também criou uma combinação dos ensinamentos bíblicos e do pensamento não-cristão pagão no teto da capela Sistina do Vaticano; ele estava equiparando as profecias pagãs às profecias do Antigo Testamento. Os escritos de Dante apresentam a mesma mistura.

Quando na Basiléia, Guillaume Farel (1489-1565), o reformador da Suíça Francesa que precedeu Calvino, deixou claro que havia um segundo tipo de humanismo ao qual ele se opunha tanto quanto àquele que havia se impregnado na Igreja. O mais claro exemplo deste tipo de humanismo foi dado por Erasmo de Roterdã (1466?-1536). Erasmo ajudou os reformadores editando o Novo Testamento no grego original (1516) e, destacando, no prefácio, a urgência de que se traduzisse o Novo Testamento para todas as línguas vernáculas. Alguns chamaram a visão de Erasmo e de todos os seus seguidores de *Humanismo Cristão;* tratava-se contudo de um Cristianismo menos do que consistente. Erasmo e seus seguidores queriam uma reforma bastante limitada da Igreja, em detrimento dos reformadores que almejavam um retorno da Igreja para ao que fora primitivamente, com uma autoridade centrada exclusivamente na Bíblia.

Farel cortou relações com Erasmo total e radicalmente, para deixar claro que o seu posicionamento era, por princípio, contrário a qualquer tipo de humanismo. Os vários ramos da Reforma podiam até apresentar diferenças entre si, mas reunidos eles constituíram um só sistema – uma unidade – em contraste com o humanismo que havia impregnado a Igreja, por dentro, e com o humanismo de Erasmo vindo de fora.

A Reforma certamente não foi uma idade de ouro. Ela estava longe de ser perfeita e, em vários sentidos, não atuou de forma coerente com os ensinamentos da Bíblia, embora os reformadores tivessem se empenhado para usar a Bíblia como padrão não apenas para assuntos religiosos, mas para a vida. Não, não foi uma idade de ouro. Muitos erros crassos foram cometidos, como por exemplo o posicionamento pouco equilibrado de Lutero em relação às guerras de camponeses e o fato de os reformadores terem demonstrado tão pouco esforço por alcançar as pessoas de outras partes do mundo com a mensagem cristã. No que dizia respeito ao humanismo religioso e secular, porém, apesar de suas fraquezas abundantes e graves, eles foram fiéis aos ensinamentos da Bíblia e ao exemplo da igreja primitiva.

Precisamente porque não misturaram o humanismo ao seu posicionamento, passando, ao invés disso, a adotar uma perspectiva bíblica bastante séria, os reformadores não tinham qualquer problema natureza-*versus*-graça. Podemos dizer que, enquanto a Renascença se concentrava no homem em sua autonomia, a Reforma concentrava-se no Deus infinito-pessoal que falava com eles através da Bíblia. O problema do sentido das coisas, inclusive do homem, ficou tão bem resolvido com a resposta dada pela Reforma que passou a não existir mais enquanto problema. A razão disso é que a Bíblia confere unidade ao universal e aos particulares.

Primeiro, a Bíblia conta para homens e mulheres verdades sobre Deus. Eles podem, assim, conhecer coisas verdadeiras acerca de Deus. E podemos conhecer coisas verdadeiras acerca de Deus porque o próprio Deus as revelou. A palavra *Deus* não era desprovida de conteúdo para o homem da Reforma. Deus não era tido como um "outro filosófico" desconhecido qualquer, porque Deus contou algo sobre si mesmo ao homem. Como diz a Confissão de Westminster (1645-1647), quando Deus revela os seus atributos às pessoas, os atributos não são verdadeiros só para as pessoas, mas são verdadeiros para Deus. Isto é, quando Deus mostra às pessoas o que ele é, o que ele diz não é só relativamente verdadeiro, mas é absolutamente verdade. Como seres finitos, as pessoas não detêm nenhuma verdade exaustiva sobre Deus, mas elas têm como

alcançar verdades sobre Deus; portanto, elas têm como chegar a conhecer verdades sobre o que é o universal definitivo. E a Bíblia fala com homens e mulheres a respeito sentido da vida, da moral e dos valores.

Em segundo lugar, a Bíblia nos conta verdades sobre as pessoas e sobre a natureza. Ela não fornece aos homens e mulheres nenhuma verdade *exaustiva* acerca do mundo e do cosmos, mas ela diz a verdade sobre estas coisas. Logo, podemos conhecer várias coisas verdadeiras acerca da natureza, especialmente por que as coisas existem, e por que têm forma. Contudo, porque a Bíblia não fornece verdades exaustivas sobre a História e o cosmos, os historiadores e cientistas têm um serviço a fazer e o seu trabalho não é desprovido de sentido. Não há dúvida de que há uma ruptura completa entre Deus e a sua criação, isto é, entre Deus e as coisas criadas; Deus é infinito – e as coisas criadas são finitas. Mas o homem pode agora conhecer ambos os tipos de verdade, sobre Deus e sobre as coisas da criação, pois Deus se revelou na Bíblia, entregando ao homem a chave para o entendimento deste mundo de Deus.

Assim, no momento em que a Reforma retornou ao ensinamento bíblico, ela fez duas importantes conquistas de uma só vez: ela sumiu com o problema de particulares-*versus*-universais (ou do sentido) e, ao mesmo tempo, tanto a ciência quanto a arte foram libertas para atuar, com base no que Deus lhes oferecia através das Escrituras. Conseqüentemente, a postura adotada pelo Cristianismo na Reforma colocava-se em rico contraste com a fraqueza e a pobreza básicas e definitivas do tipo de humanismo que tem existido desde então.

É importante que a Bíblia tenha impulsionado o conhecimento verdadeiro acerca da humanidade. O ensinamento bíblico confere sentido a todos os particulares, mas isso vale especialmente para aquele particular que é mais caro ao homem, que é a pessoa em e por si mesma. Essa é uma excelente razão para alguém se sentir importante. O mais irônico nisso tudo é que o humanismo, que começou colocando o homem no centro, acabaria deixando de fazer real sentido para as pessoas. Por outro lado, quem parte da posição da Bíblia de que as pessoas foram criadas por Deus e que foram criadas à imagem dele, terá uma boa base para a dignidade daquela pessoa. As pessoas, ensina a Bíblia, foram criadas à imagem de Deus – elas não são programáveis. Assim sendo, todos somos seres humanos dotados de dignidade.

O fato de o homem ter sido criado à imagem de Deus oferece muitas respostas intelectuais importantes, mas também tem vastos resultados práticos, tanto nos dias da Reforma quanto nos nossos. Por exemplo, na

época da Reforma isso significava que toda e qualquer vocação passava a ser vista como digna. A vocação de um comerciante ou de uma dona de casa honesta passava a ser vista como tão digna quanto a do rei. Isso foi ainda mais reforçado com o destaque que o ensino bíblico passou a dar ao sacerdócio universal – isto é, à doutrina de que todos os cristãos são sacerdotes. Assim, todas as pessoas passam a ser consideradas iguais, em um sentido muito real, como pessoas. E mais, a liderança da Igreja por parte dos leigos mais velhos criou o potencial para a ênfase democrática.

A Bíblia, porém, também nos diz que o homem está caído; ele se rebelou contra Deus. Com a Queda ocorrida no tempo e espaço, o homem se recusou a ter um relacionamento apropriado com este seu padrão de referência infinita, que é o Deus pessoal. Por isso as pessoas de hoje são anormais. A Reforma via as pessoas como iguais também sob este aspecto – todas são culpadas diante de Deus. Isso é tão verdade em relação ao rei e à rainha quanto o é em relação aos camponeses. Assim, ao contrário do humanismo da Renascença, que jamais forneceu qualquer resposta para explicar coisas que podem ser muito bem observadas entre as pessoas, a Bíblia capacitava as pessoas a resolver o dilema fazendo-as olhar para outras pessoas da mesma forma como olhavam para si mesmas: elas podiam aperceber-se tanto de sua própria importância quanto de sua crueldade.

A Bíblia fornece um caminho diferente para se chegar a Deus daqueles ensinamentos que vinham crescendo na Igreja ao longo dos séculos anteriores. Os reformadores retomaram os ensinamentos da Bíblia e da igreja primitiva, removendo todos os princípios humanísticos a eles acrescentados. Uma pessoa pode, ensinavam eles, chegar individual e diretamente a Deus *através da fé*, graças à obra consumada de Cristo. Isto é, o sacrifício de Cristo na cruz tem um valor infinito e as pessoas não podem e não precisam fazer algo para merecer ou acrescentar algo à obra de Cristo. Este fato deve ser aceito como um presente não merecido. Era *sola gratia*, somente graça.

Antes, aqueles que viessem à igreja ficavam separados daquilo que para eles era o centro do culto – o altar na capela – por meio de uma alta grade de ferro ou madeira. Era o painel da cruz, como era denominado, devido à cruz ou crucifixo que muitas vezes era posto ou pendurado ali. Mas, com a Reforma, quando a Bíblia foi aceita em toda a sua autoridade única, estes painéis freqüentemente foram removidos. Em algumas igrejas, uma Bíblia foi posta exatamente no lugar onde antes

se encontrava o painel, para simbolizar que o ensinamento da Bíblia abriu caminho para todas as pessoas terem acesso direto a Deus. Há uma igreja assim em Ollon na Suíça. Pode-se ver ainda onde o painel da cruz estava encaixado na parede, antes de ter sido removido; o púlpito foi então disposto de modo que a Bíblia ficasse no lugar anteriormente ocupado pelo painel da cruz.

Guillaume Farel, o pioneiro reformador franco-suíço, pregou nesta igreja, e dali e de perto de Aigle a Reforma começou na Suíça de fala francesa. Mais tarde, depois de ministrar em Genebra e Lausanne, Farel pregou por muitos anos na catedral de Neuchâtel. A estátua que fica do lado de fora daquela catedral pode ser considerada um belo marco da Reforma e do Cristianismo. Esta estátua é Farel segurando a Bíblia para cima. Assim era *sola scriptura*, a Bíblia e somente a Bíblia. Isso fez toda a diferença para os reformadores, tanto em compreender o acesso a Deus quanto em ter respostas intelectuais e práticas necessárias nesta vida presente.

Devido à sua tendência de purificar a religião de qualquer destaque exagerado aos símbolos visuais, os reformadores são muitas vezes acusados de serem antagonistas das artes. Mas a Reforma não era contra a arte enquanto arte. Para muitos de nós, as estátuas e pinturas de Madona, de santos e assim por diante são até reconhecidas como obras de arte, e entre nós há inclusive os que até prefeririam que os reformadores as tivessem depositado num armazém por cem anos ou mais. Depois disso, elas podiam ser expostas ao público ou transferidas para algum museu. Mas naquele exato momento da História isso teria sido pedir muito! Para as pessoas daquele tempo, aquelas eram imagens para cultuar. Os homens da Reforma perceberam que a Bíblia ressalta que há somente um mediador entre Deus e o homem, que é Jesus Cristo. Assim, no calor daquele momento histórico, algumas vezes eles destruíram as imagens – nunca enquanto obras de arte, mas como imagens religiosas, contrárias ao foco da Bíblia em Jesus como o único mediador.

Devemos notar entretanto, que normalmente os reformadores distinguiam *imagens de culto* de outras obras de arte, sendo que somente as primeiras eram condenadas. Mas nem todas as imagens de culto foram destruídas. Milhares de estátuas que não foram destruídas podem ser observadas nas catedrais e igrejas de toda a Europa. A razão por que algumas estátuas foram destruídas é ressaltada por Bernd Moeller (1931) em *Cidades Imperiais e a Reforma* (1962). Ele mostra que, em certos casos, as imagens foram quebradas pelos próprios donatários, porque elas representavam, do ponto de vista religioso, aquilo que eles agora rejeitavam como antibíblico. Diz ele que "aqueles que doavam uma

imagem não veneravam uma imagem; aqueles que quebravam uma imagem não a odiavam. O que interessava mesmo tanto ao doador quanto ao destruidor de imagens era a salvação eterna". A quebradeira de imagens equivale, no campo da ecologia, à derrubada dos bosques sagrados de árvores, associadas ao culto a deuses pagãos. Estes crentes não estavam derrubando as árvores por minimizarem as árvores ou por desprezarem a natureza; eles estavam derrubando aquelas árvores específicas devido ao seu significado religioso anticristão. Semelhantemente, as pessoas que viveram na época da Reforma não estavam destruindo objetos de arte, enquanto objetos de arte. As pessoas daquela época não viviam em um mundo fragmentado, ao contrário do homem atual. A arte era algo que fazia parte íntima da vida. O que estava representado tinha mais do que um valor estético, divorciado de considerações acerca da verdade e do significado religioso.

A prova de que a Reforma não estava sendo feita contra a arte, enquanto arte, pode ser vista nos efeitos que o movimento teve sobre a cultura. Não podemos esquecer que Lucas Cranach (1472-1553), o pintor e gravador alemão, foi um grande amigo de Lutero, retratando Lutero e sua esposa diversas vezes. Cranach também pintou o pai de Lutero. As pautas de um hinário que data de 1524 foram provavelmente gravadas por Cranach. Lutero e Cranach foram até padrinhos dos filhos um do outro. E não existe qualquer indício de que Lutero tivesse desaprovado qualquer uma das pinturas de Cranach, em todas as variadas formas por elas assumidas.

Depois, podemos lembrar também da música gerada pela Reforma. Temos aí o exemplo vivo do Saltério de Genebra, um hinário dos idos de 1562, composto pelos Salmos. Seu som era tão alegre, que certas pessoas o chamavam, em tom jocoso, de "As Danças de Genebra". O grande Theodore Beza (1519-1605), que foi o sucessor de Calvino como líder da Reforma em Genebra, traduziu os textos dos Salmos e as melodias correspondentes foram selecionadas ou compostas por Louis Bourgeois (1510-1570). Mais tarde este Saltério foi usado na Inglaterra, na Alemanha, Países Baixos e na Escócia, assim como na Suíça. Mas foi na Alemanha de Lutero que os efeitos da Reforma na música puderam ser mais bem vistos.

O próprio Lutero foi um excelente músico. Além do canto com a sua bela voz de tenor, ele era um habilidoso e entusiasmado instrumentista. Em 1524 o maestro do seu coral, Johann Walther (1496-1570), lançou um hinário (*Wittenberg Gesangbuch*), que foi uma tremenda inovação. Walther e o seu amigo Conrad Rupff trabalharam estes hinos na casa de

Lutero. Lutero mesmo tocou as melodias com a sua flauta. E a coletânea também continha um hino de autoria do próprio Lutero, "Castelo Forte é o Nosso Deus", do qual ele foi compositor tanto da letra quanto da melodia. Da mesma forma que o painel da cruz havia sido removido das igrejas – pois a Bíblia aberta permitia acesso direto a Deus – as congregações voltaram a ter a permissão de cantar novamente, pela primeira vez em séculos.

É neste, da mesma forma como em outros pontos, que somos chamados de volta à prática bem como ao ensino da igreja primitiva. E isso nos traz de volta aos tempos de Ambrósio (339-397), bispo de Milão, e a sua salmodia antifônica, já que ele, como Lutero, escrevia os textos de hinos e ensinava as suas congregações a cantá-los. Lutero disse no prefácio do *Wittenberg Gesangbuch*: "Meu desejo é oferecer aos jovens algo que os livre de suas cançonetas de amor e das canções devassas sobre o amor e que os faça, ao invés disso, aprender coisas salubres e assim render bons frutos; até porque eu não sou da opinião que todas as artes devam ser enterradas e perecer pelo Evangelho, como algumas pessoas invejosas imaginam, mas eu apreciaria muito vê-las todas, especialmente a música, servindo àquele que as doou e as criou".

Hans Leo Hassler (1564-1612) e Michael Praetorius (1571-1621) foram escritores de hinos que, mais tarde, viriam a criar estilos mais complexos. Heinrich Schütz (1585-1672) e Dietrich Buxtehude (1637-1707) também merecem ser lembrados. Schütz foi influenciado pela música barroca de Giovanni Gabrieli (c.1557-1612) de Veneza, mas no contexto da Reforma este estilo passou a assumir o seu caráter e orientação própria. Buxtehude, o organista de Lübeck, teve profunda influência sobre Bach. É interessante notar que, dois anos antes que Bach viesse a ouvir falar de Buxtehude em Lübeck, Handel (1685-1759) apareceu por lá, com a intenção de não só prestigiar a música de Buxtehude, mas também na esperança de herdar o posto de Buxtehude. No contrato havia uma cláusula que rezava que o novo organista haveria de desposar a filha de Buxtehude. Handel não assumiu *o* posto! Foi Buxtehude quem deu início aos assim chamados *Abendmusiken* (concertos de música sacra de fim de tarde aos domingos) e tanto Handel quanto Bach vieram para ouvi-los. A influência da Reforma sobre a cultura não foi reservada a uma elite, mas envolveu todas as pessoas. Havia também aquelas pessoas menos conhecidas na época, que faziam um trabalho notável. Este foi o caso de Johan Kuhnau (1660-1722), organista em Leipzig, antes de Bach, que escreveu sonatas bíblicas para espineta em 1700.

Johann Sebastian Bach (1685-1750) certamente representou o suprasumo dos compositores provenientes da Reforma. A sua música era um resultado direto da cultura da Reforma e do Cristianismo bíblico da época, que era uma parte tão importante da sua pessoa. Bach não teria sido Bach, se Lutero não tivesse existido. Bach costumava escrever em suas partituras iniciais representando frases do tipo: "Com a ajuda de Jesus" – "A Deus somente seja a glória" – "Em nome de Jesus". E foi bem a propósito o fato de que a última coisa que Bach escreveu tenha sido "Diante do trono de Deus agora eu compareço". Bach associava conscientemente tanto a estrutura quanto as palavras de sua música à verdade bíblica. O contexto bíblico trazia à tona possibilidades de combinação tão ricas entre música e palavras e uma diversidade com unidade. Isso se deu pelo fato de que a Bíblia dava unidade ao universal junto com os particulares – e por isso os particulares faziam sentido. Expressa pela música, podemos ter variedade e diversidade sem fim, sem que haja caos. A variedade existe, mas não em detrimento da certeza.

Devemos, é claro, lembrar de Handel, que também se colocava na mesma tradição. E pensamos naturalmente logo no *Messias* (1741), que se situa na tradição do Cristianismo restaurado, tanto no seu estilo quanto na mensagem. A música religiosa de Handel não incluía só o *Messias,* mas também *Saul* (c.1738), *Israel no Egito* (c.1738) e *Sansão* (1743). O *Messias* só pode surgir em um ambiente em que a Bíblia fosse o centro das atenções. Até a seqüência das músicas selecionadas, segue, com máxima precisão, os ensinamentos da Bíblia sobre Cristo como Messias. Por exemplo, Handel nunca deixava o "Coro de Aleluia" para o final, mas em seu lugar apropriado no fluxo do passado até o futuro da História de Cristo. Muitos concertos modernos freqüentemente o colocam no final, como um *grand finale*, mas Handel seguia os ensinamentos da Bíblia à risca, inserindo-o naquele momento histórico do futuro, quando a Bíblia diz que Cristo voltará para governar sobre a terra – no ponto em que a Bíblia (no livro do Apocalipse) profeticamente coloca o brado de "Rei dos reis e Senhor dos Senhores!" É provável que Handel tenha conhecido Charles Wesley (1707-1788) e escrito a música para um hino com as palavras, originalmente escritas por Wesley, "Alegrai-vos, o Senhor é Rei".

Diga-se de passagem que a música sacra inglesa apresentava a mesma ênfase que encontramos na música original da Alemanha reformada. Uma busca por um estilo mais simples o qual permitiria aos ouvintes compreender as letras das músicas surgiu. Poderíamos aqui fazer menção a Thomas Tallis (c.1505-1585) e Orlando Gibbons (1583-1625). O que importava na música praticada tanto na Inglaterra quanto na Alemanha era conteúdo.

A música não era um detalhe casual para o retorno ao ensinamento bíblico da Reforma; era um resultado natural, uma unidade com aquilo que a Bíblia ensinava. O que a Reforma produziu em termos de música nos fornece provas claras de que o movimento estava realmente interessado na cultura. Isso era verdade tanto para a música quanto para artes visuais. Nós já mencionamos o caso de Cranach. Também devemos mencionar Dürer (1471-1528), Altdorfer (1480-1538), Hans Baldung-Grien (c.1484-1545) e os irmãos Beham, Hans (1500-1550) e Barthel (1502-1540).

Parte da obra de Albrecht Dürer foi realizada antes da Reforma; ainda assim, ele é considerado um artista da Reforma. Ele estava nos Países Baixos em 1521 (e você deve lembrar que Lutero pregou suas *Noventa e Cinco Teses* na porta em Wittenberg, em 31 de outubro de 1517). Lá Dürer ouviu boatos de que Lutero havia sido preso. O boato era falso. Os amigos de Lutero o haviam escondido para proteger sua vida, mas a maioria das pessoas pensou que ele tinha sido preso. Dürer mantinha um diário que ele não pretendia que fosse publicado.

Vale a pena citar uma parte extensa do diário (conforme tradução de Udo Middelmann para o inglês):

> Na sexta-feira anterior ao Pentecoste (17 de maio) no ano de 1521, notícias chegaram a Antuérpia de que Martinho Lutero havia sido traiçoeiramente aprisionado. Pois quando o arauto do imperador Carlos recebeu ordens de acompanhá-lo junto com a guarda imperial, ele acreditou. Mas quando o arauto o levou até as proximidades de Eisenach para um lugar inóspito, ele lhe disse que não precisava mais dele e fugiu a galope. Pouquíssimo tempo depois, apareceram dez cavaleiros em seus cavalos; estes traiçoeiramente levaram este pobre homem enganado, piedoso, que era iluminado pelo Espírito Santo e que professava a verdadeira fé cristã. Está ele ainda vivo? Ou será que eles o assassinaram? – o que não sei – neste caso, teria sofrido em favor da verdade cristã, purgando o regime não-cristão do papado, que resiste à liberdade que temos em Cristo com os seus pesados fardos de leis humanas; e também por esta razão ele teria sofrido, de modo que até agora devêssemos andar desprovidos e completamente desapossados de tudo o que é fruto do nosso sangue e suor, de modo que este fruto seja consumido de forma vergonhosa e blasfema por um povo preguiçoso, enquanto o povo sedento e ressequido está morrendo por isso.
>
> E o que é especialmente duro para mim nisso tudo é a possibilidade de que Deus queira que nós permaneçamos à mercê dos falsos e cegos ensinamentos deles, forjados e compilados por pessoas a quem eles chamam de padres. Por causa disso a nossa tão saborosa Palavra de Deus está sendo ensinada de forma tão errada na sua exegese ou nem mesmo sendo ensinada em tantos lugares.
>
> Ó Deus do céu, tenha misericórdia de nós. Ó Senhor Jesus Cristo, rogue pelo seu povo, livre-nos no tempo certo, preserve em nós a reta e verdadeira

fé cristã, reúna as suas ovelhas tão largamente espalhadas com a sua voz, que é chamada de Palavra de Deus nas Escrituras. Ajude-nos para que possamos reconhecer esta sua voz e não sigamos a nenhum outro chamado tentador, que não passa de imaginação humana, e que nós nunca mais a abandonemos, meu Senhor Jesus Cristo! [...] Ó Deus! Ó Senhor! Nunca oprimiu um povo com tão terrível fardo de leis humanas quanto nós que estamos sob o domínio de Roma, que desejamos diariamente nos tornar cristãos livres, redimidos pelo seu sangue. Ó pai excelso, celestial! Derrame em nossos corações uma luz tal que possamos reconhecer a que mensageiros somos constrangidos a obedecer, de modo que de boa consciência possamos rejeitar o fardo com que os outros querem nos oprimir para estarmos em condições de servi-lo, Pai eterno e celestial, com o coração contente e animado.

E caso tenhamos perdido este homem, que tem escrito mais claramente do que qualquer outro que tenha vivido nos últimos 140 anos e a quem você atribuiu um espírito tão evangélico, rogamos a você, ó Pai Celestial, que unja outro alguém com o seu Espírito Santo novamente, que seja capaz de reunir a sua santa Igreja Cristã, de modo que possamos viver juntos novamente, de uma maneira cristã, e por causa das suas boas ações todos os descrentes, sejam eles turcos, bárbaros, ou qualquer outro povo, possam ter o mesmo desejo e que eles mesmos venham a aceitar a fé cristã [...] Ó Senhor! Peço que então possamos ingressar na Nova Jerusalém, toda decorada, a qual desce dos céus, como está escrito no Apocalipse, o evangelho puro e sagrado, que não foi obscurecido pela doutrina humana.

Qualquer um que venha a ler algum dos livros de Martinho Lutero pode ver como os seus ensinamentos são claros e transparentes na sua divulgação do evangelho sagrado. Por isso os mesmos devem ser honrados e não devem ser queimados; a não ser que se queira jogar os seus inimigos, aqueles que por todos os tempos foram inimigos da verdade, no mesmo fogo junto com as suas opiniões, que querem fazer deuses a partir dos homens; e depois seria preciso tomar providências para que novas edições dos livros de Lutero sejam novamente disponibilizadas. Ó Deus, se Lutero está morto, quem poderia estar proclamando o evangelho sagrado daqui para frente com tanta clareza? Ó Deus! E o que ele não seria ainda capaz de escrever para nós nos próximos dez ou vinte anos?

Na carta escrita a George Spalatin em 1520, Dürer escreveu:

Com toda a humildade, peço o obséquio de poder apresentar as minhas recomendações ao Dr. Lutero, e em nome da verdade cristã, com a qual nos preocupamos mais do que com todas as riquezas ou poder deste mundo, pois tudo isso passa com o tempo, e só a verdade permanece eternamente. E peço a Deus que me ajude a ter o privilégio de poder alcançar o Dr. Martinho Lutero, a fim de fazer dele uma cuidadosa gravação, cunhando-o em cobre para servir de memorial eterno deste homem cristão que me ajudou a superar tamanhas ansiedades. E eu lhe peço encarecidamente que vossa senhoria não deixe de me enviar imediatamente, às minhas custas, qualquer coisa nova que ele produzir na Alemanha, contra pagamento em dinheiro.

Há uma série de coisas para se notar nestas citações. Dürer diz que Lutero escrevia de forma mais clara do que qualquer outra pessoa em um período de 140 anos. John Wycliffe viveu de 1320 até 1384, John Huss, de 1369 a 1415. O diário de Dürer foi escrito em 1521. Se subtrairmos 140 anos desta data, obtemos 1381, que cai na época em que tanto Wycliffe quanto Huss viveram. Dürer pode ter pensado em ambos os homens, mas é mais provável que ele estivesse se referindo a Huss, pois a influência de Huss permaneceu forte no sul da Alemanha. Uma coisa é clara: Dürer estava alinhado com homens de antes da Reforma, que promoveram grande parte de suas idéias essenciais, especialmente a da Bíblia como única autoridade final. Note como isto combina com o que Dürer escrevia acerca de Martinho Lutero. Outra idéia forte em Huss – de que a salvação não vinha pela soma das obras humanas, mas por meio de Cristo e de sua obra somente – também tem forte ressonância neste diário.

Portanto, Dürer de fato foi um homem que passou a se situar na tradição da Reforma, ao criar a sua grandiosa gravura em madeira ilustrativa do *Apocalipse* (1498) e as suas gravações em cobre *O Cavaleiro, Morte e o Demônio* (1513) e *São Jerônimo em sua Cela* (1514), por mais que ele as tivesse criado antes de Lutero ter pregado as suas teses naquela porta. Note ainda que ele cita o Apocalipse (último livro da Bíblia) duas vezes. Isso se encaixa claramente com as suas gravuras em madeira anteriores, dando indícios que, quando as criou, ele estava envolvido em pensamentos deste tipo. A sua arte é fruto cultural da Reforma, como foi a música de Bach. Dürer foi contemporâneo de Rafael, Michelangelo e Da Vinci. E com seus 30 anos de idade ele já levava a natureza a sério. Suas belas aquarelas de flores, coelhos e outras eram uma demonstração clara de que o mundo de Deus tem valor, um valor real.

Não estou absolutamente querendo dizer que a arte produzida pela Reforma, enquanto arte, sempre tivesse sido superior à arte do sul. *O fato é que é um absurdo ou desonesto afirmar que Reforma tenha desprezado a arte e a cultura ou que ela não tenha produzido arte e cultura.*

Não são os cristãos os únicos capazes de pintar com beleza e, por isso mesmo, nem tão pouco são os únicos capazes de amar ou de ter potencial criativo. Por mais que a imagem possa estar distorcida agora, o fato é que as pessoas foram criadas à imagem de Deus. É assim que as pessoas são, não importa se sabem ou se concordam com isso. Deus é o grande criador, e parte da humanidade tão única do homem, feito à imagem de Deus, encontra-se na sua criatividade. Deste modo, o homem enquanto homem pinta, mostra criatividade na ciência e engenharia, e assim por

diante. Este tipo de atividade não requer nenhuma inspiração especial de Deus, e não quer dizer que as pessoas não estejam alienadas de Deus, ou que não necessitem da obra de Cristo para voltarem para Deus. Isso significa, sim, que o homem como humano, ao contrário do não-humano, é criativo. A cosmovisão de uma pessoa quase sempre transparece em suas realizações criativas: entretanto, é por isso mesmo que as marcas que ela imprime nas coisas que cria são diferentes. Isso se aplica a todos os campos – por exemplo, à arte da Renascença, se comparada àquela da Reforma, ou à direção que o potencial criativo do homem acabará dando às ciências, e aos rumos que este potencial poderá vir a adotar, se é que este potencial criativo venha a continuar. No caso da Reforma, a arte por ela produzida não esconde os belos diferenciais de sua base bíblica.

Não foi só na Alemanha que a Reforma incentivou a pintura. O exemplo mais claro dos efeitos da cultura da Reforma sobre a pintura está em Rembrandt (1606-1669). É verdade que Rembrandt tinha os seus defeitos (e quem não os tem?), mas ele era um cristão autêntico; ele acreditava que Cristo havia morrido pessoalmente por ele. Em 1633 ele pintou *O Levantar da Cruz* para o príncipe Frederick Henry de Orange. O quadro encontra-se agora exposto no museu Alte Pinakothek em Munique. Ele mostra um homem com um capuz azul de pintor erguendo a cruz em que Cristo estava pregado. E o homem não é nada mais nada menos do que o próprio Rembrandt – um auto-retrato. Dessa forma ele estava confessando para todo o mundo que foram os pecados dele que levaram Cristo à cruz.

Por toda a sua obra, Rembrandt dá mostras de que era um homem da Reforma; pois ele não idealizava a natureza, nem a diminuía. Além disso, a sua base bíblica o capacitava para ser excelente em pintar pessoas com profundidade psicológica. O homem é grandioso, mas é também cruel e está perdido por ter se revoltado contra Deus. Isso tornava a pintura de Rembrandt elevada, ainda que com os pés fincados ao chão. Ele não tinha nenhuma necessidade de recair no mundo da ilusão, como se observa em grande parte da pintura barroca que emergiu da Contra-Reforma Católica. Para este artista da Reforma holandesa, a natureza era algo criado por Deus para ser apreciado. Basta lembrar de um quadro seu, chamado *Danae* (1636), exposto no museu de Leningrado. Trata-se de um retrato da mulher de Rembrandt, aguardando-o nua na cama. O próprio Rembrandt não se encontra na pintura. E mesmo assim, da forma como ela parece o estar vendo aproximando-se do lado esquerdo, por mais que ele quisesse esconder-se, ele é o centro do retrato. Há amor e cortesia aqui. Rembrandt entendia que Cristo é o Senhor da vida sob

todos os aspectos. Como cristão, ele vivia no meio do mundo de Deus, e não sentia necessidade nenhuma de fazer-se de Deus. Mas ele sabia muito bem como se valer do mundo de Deus e de suas formas nas suas pinturas.

Muitos outros artistas holandeses também se mostravam firmemente situados na corrente da cultura da Reforma. Havia entre eles pintores de retratos, pintores de paisagens e artistas de natureza morta; e todos eles viam a realidade do dia-a-dia como criação de Deus e, desta forma, como algo importante. Este era o rumo certo, a visão mais adequada da natureza. Até certo ponto, a Renascença tinha a possibilidade de ir numa boa direção no sul – ou numa ruim. O humanismo prevaleceu – e tudo passou a ser declarado autônomo e o sentido foi perdido. Com a Reforma, retomou-se o rumo certo, e a natureza e a totalidade da vida eram coisas dignas e belas.

Em 1860, Jacob Burckhardt (1818-1897) em *A Civilização da Renascença na Itália* destacou uma diferença crucial entre a Renascença e a Reforma. Embora ninguém seguiria à risca Burckhardt nos dias de hoje, sua discussão acerca do contraste existente entre a Renascença e a Reforma continua sendo a mais notável que temos e me parece válida até hoje. Ele sugeriu que a liberdade foi introduzida no norte pela Reforma e no sul pela Renascença. A diferença é que no sul, ela descambou na licenciosidade, enquanto que, no norte, não. A razão disso é que o humanismo da Renascença não permitia ao homem promover o sentido dos particulares da vida e não dava espaço para a concepção de absolutos morais. Mas, no norte, os participantes da Reforma, mantendo-se submetidos aos ensinamentos das Escrituras, tinham toda a liberdade e, ao mesmo tempo, valores absolutos restritivos.

A REFORMA (CONTINUAÇÃO)

Vimos que a Reforma não foi contra a cultura, nem contra arte enquanto arte. É preciso que atentemos para a liberdade política que a volta ao Cristianismo bíblico gradualmente promoveu. Deixe-me frisar aqui a palavra *gradualmente*, pois os resultados não vieram de uma só vez. É preciso ainda enfatizar novamente que a época da Reforma não foi uma época dourada; e o nosso olhar não deve se fixar nela como se ela devesse ser um modelo perfeito para nós. Ninguém em tempo algum foi capaz de seguir perfeitamente o ensino bíblico. Entretanto, o fato é que onde quer que o ensino bíblico tenha ido, por mais que o homem sempre tenha conseguido o macular, não apenas se ouvia sobre o acesso direto a Deus, pela via da obra de Cristo, mas também havia efeitos secundários sobre a sociedade, inclusive sobre as instituições políticas. Resultados secundários foram gerados pela pregação do evangelho tanto nas artes quanto em assuntos políticos.

A Reforma não trouxe perfeição social ou política, mas ela gradualmente gerou um aperfeiçoamento vasto e único. O que o retorno da Reforma aos ensinamentos bíblicos trouxe para a sociedade foi uma oportunidade para o exercício de uma liberdade tremenda, sem recair no caos. Isto é, um indivíduo tinha liberdade porque existia um consenso em torno dos absolutos contidos na Bíblia e, portanto, dos valores concretos, em cujo âmbito a liberdade podia ser exercida sem que esta liberdade levassem ao caos. O mundo nunca havia visto algo semelhante a

isso. No norte da Europa, este ideal manifestou-se visivelmente pelo tipo de sociedade dele resultante. As cidades-estado gregas, convenientemente pequenas para isso, tentaram ter, por um breve período de tempo, participação social e política de segmentos da população cuidadosamente selecionados. E a lei romana assegurava certas liberdades para os cidadãos romanos – como podemos inferir, por exemplo, das experiências vividas pelo apóstolo Paulo. Contudo, tais experiências sequer chegaram perto do que a Reforma foi capaz de produzir.

O fundamento para uma liberdade sem caos está exibido em um mural de Paul Robert (1851-1923), o qual ele intitulou *A Justiça Eleva as Nações* (1905). Para deixar claro onde ele queria chegar, sem chances de que isso pudesse escapar a alguém, ele pintou este título diretamente no mural. Ele está atualmente nas escadarias da velha construção da Suprema Corte em Lausanne, caminho obrigatório para os juízes antes de qualquer audiência. Robert estava querendo lembrá-los que a importância atribuída pela Reforma à Bíblia dava base não só para a moral deles mas também para a lei. No plano da frente Robert retrata vários tipos de casos jurídicos, sendo que os advogados, com suas becas pretas, estão parados por trás da tribuna do juiz. E o dilema está proposto da forma mais natural possível: como pode o juiz julgar? Em que base poderiam eles estar procedendo, para evitar que os seus juízos fossem arbitrários? Logo acima, Robert coloca a Justiça, parada, de olhos desvendados, com a sua espada não apontando verticalmente para cima, mas para baixo, em direção a um livro em cuja capa se lê "Lei de Deus". Esta pintura expressa a base sociológica, a base legal no norte da Europa após a Reforma. Paul Robert entendeu muito bem tudo o que a Reforma tinha a dizer no âmbito da lei. É a Bíblia que dá uma base à lei.

Robert estava expressando em uma época posterior o que certos pensadores já haviam entendido e expresso verbalmente no decorrer da Reforma. Alexandre Vinet (1797-1847) foi um professor de teologia da academia (hoje universidade) de Lausanne. Ele foi o pensador do cantão de Vaud a quem podemos situar na mesma corrente dos reformadores que o precederam na Suíça. Ele é considerado o mais importante representante do protestantismo francês, no mundo de fala francesa da sua época. Ele disse que "o Cristianismo é a semente imortal da liberdade no mundo". Todas as liberdades únicas praticadas na Suíça fundam-se nesta base. Vinet não só falou e escreveu sobre estas coisas; ele também foi o líder declarado, tanto da liberdade religiosa quanto do culto religioso e da liberdade de consciência no relacionamento com o Estado. A

poucos metros do velho prédio da Corte Suprema em que Robert pintou o seu mural, existe hoje uma estátua de Vinet com as palavras acima citadas.

No mundo anglo-saxão, a Inglaterra mostrava claramente os resultados da Reforma como fez a Holanda e, em variados graus, também os demais países da Reforma. Pensamos em lei, mais do que freqüentemente, apenas no contexto de conduta civil e criminal, esquecendo que a lei está relacionada a toda a estrutura da sociedade, incluindo o seu governo. O retorno para a Bíblia proporcionado pela Reforma teve uma influência importante e benéfica sobre isso. O seu exato impacto em cada lugar ou país variou de acordo com a circunstância e oportunidade. No entanto podemos dizer, de uma maneira geral, que as idéias constitucionalistas de Martin Bucer (1491-1551), líder da Reforma em Estrasburgo e importante para todos os países da Reforma, ou então um João Calvino, produziram resultados porque – ao contrário das idéias moribundas de contrato do final da Idade Média – eles não perdiam o contato com a vida cotidiana.

Bucer foi um dos mais equilibrados e bondosos homens da Reforma, e teve a mais forte influência pessoal sobre as visões profundamente conciliatórias de Calvino, no que diz respeito às desavenças da igreja em Genebra e em questões das relações entre Igreja e Estado. O modelo constitucionalista, implícito na política da Igreja Presbiteriana, não era só um exemplo, mas um aprendizado para os princípios da limitação política. E, mesmo naqueles lugares em que, como no caso da Inglaterra, o presbiterianismo como tal não vingou, suas idéias políticas acabaram sendo difundidas por meio dos múltiplos e complexos grupos que infiltravam os princípios puritanos na vida pública inglesa, assumindo um papel criativo na diminuição do poder dos reis ingleses. Como resultado, os cidadãos comuns acabaram descobrindo uma forma de se livrar do poder governamental arbitrário, em uma época em que todos os países em redor estavam caminhando rumo a alternativas políticas absolutistas, altamente restritivas da liberdade de expressão.

Assim, a insistência bíblica na responsabilidade das pessoas – até dos monarcas – com a lei de Deus reverteu a tendência política daqueles países que permitiram que o foco da Reforma na Bíblia como a única autoridade final criasse raízes. Nos demais lugares, o mais natural, do ponto de vista político, era que os monarcas absolutistas saudassem o apoio da Igreja Romana monarquista no controle da heterodoxia política (e também religiosa). A ameaça do absolutismo foi frustrada na Inglaterra. Aqui estava um país em que os homens viviam cada vez mais livres do medo das vinganças arbitrárias.

Muitas coisas boas na Inglaterra vieram da Escócia. Temos em um livro escrito por um escocês, Samuel Rutherford (1600-1661), o mais claro exemplo de um dos princípios da Reforma, que é o controle político da soberania por parte do povo. O livro chama-se *Lex Rex*: a lei é Rei. Na época em que foi publicado, em 1644, Rutherford era membro do conselho escocês na Assembléia de Westminster em Londres. Mais tarde, ele se tornaria reitor da Universidade de Saint Andrew, na Escócia. O que Paul Robert pintou para a justiça no prédio da suprema corte, Samuel Rutherford já havia escrito em seu livro. Temos aqui o conceito de liberdade sem caos, graças ao fato de que existe uma estrutura. Ou, para dizê-lo em outras palavras, temos aqui um governo legalizado, ao invés da mera arbitrariedade do homem – porque a Bíblia, entendida como autoridade final, estava lá como base. Isto foi além do movimento conciliar e dos primeiros parlamentos medievais, pois estes não tinham base nenhuma, a não ser pronunciamentos inconsistentes da Igreja e os ventos inconstantes dos eventos políticos.

A obra de Samuel Rutherford e a tradição que ela encarnava tiveram grande influência sobre a Constituição dos Estados Unidos, por mais que os povos anglo-saxões de hoje o tenham esquecido amplamente. Tal influência foi mediada por duas fontes. A primeira foi John Witherspoon (1723-1794), um presbiteriano que seguia o *Lex Rex* de Rutherford à risca usando os seus princípios por base para escrever a Constituição e o estabelecimento das suas formas e liberdades. Witherspoon, que foi educado na Universidade de Edimburgo, tornou-se presidente da Faculdade de Nova Jersey (atualmente Universidade de Princeton) em 1768. De 1776 até 1779 e de 1780 até 1782 ele foi membro do Congresso Continental. Como único clérigo a assinar a Declaração da Independência, ele exerceu um papel importante em grande número de comitês do Congresso.

O segundo veiculador da influência de Rutherford foi John Locke (1632-1704) que, embora secularizando a tradição presbiteriana, foi fortemente influenciado por ela. Ele enfatizava os direitos inalienáveis, o governo por consenso, a separação de poderes e o direito à revolução. Mas a descoberta da base bíblica de tudo isto pode ser atribuída à obra de Rutherford. Sem todo este contexto bíblico, o sistema teria ficado sem um fundamento. Isto pode ser observado no fato de que a própria obra de Locke recai em uma contradição interna. O seu empirismo, que se revela em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690), na verdade não deixa espaço para "direitos naturais". Para os empiristas, tudo se baseia na experiência. Acontece que os "direitos naturais" devem ser ao mesmo tempo inatos à natureza do homem e independentes da

experiência (e com isso conflitantes com a concepção empírica) ou então devem ter alguma outra base adequada, que não a experiência humana. A dificuldade de Locke devia-se ao fato de que ele não tinha a base cristã de Samuel Rutherford. Assim, ele defendia os valores que se inferem do Cristianismo bíblico, sem ter a base que os gerou. Em outras palavras, ele secularizou o ensino cristão.

Thomas Jefferson (1743-1826) acolheu esta estrutura secularizada, associando-a muitas vezes aos exemplos clássicos. Nem todas as pessoas que lançaram os fundamentos da Constituição dos Estados Unidos eram cristãs; na verdade, havia alguns deístas. Mas é preciso que tenhamos em conta que a palavra *cristão* pode ser empregada de duas maneiras igualmente legítimas. O primeiro sentido: uma pessoa que teve acesso a Deus, por meio da obra de Cristo. O segundo sentido é bem distinto deste, mas é igualmente válido. É possível que um indivíduo viva dentro dos limites do consenso gerado pelo Cristianismo, sem que ele mesmo seja um cristão, no primeiro sentido. Isso se aplica a várias áreas – por exemplo, às artes ou ao pensamento político. Alguns dos homens que lançaram as bases da Constituição dos Estados Unidos não eram cristãos no primeiro sentido e, ainda assim, erigiram-na diretamente sobre a base da Reforma, através da tradição do *Lex Rex,* ou então, indiretamente por meio de Locke. Não importa até que ponto a sociedade permita que o ensino da Bíblia infira as conclusões naturais a que ele leva, ele sempre estará em condições de oferecer estrutura e liberdade à sociedade e à política.

Dessa forma, a pregação do evangelho pela Reforma gerou duas coisas secundárias em relação à mensagem central do evangelho, nem por isso não importantes: um interesse pela cultura e uma base verdadeira para a ordem e a liberdade na sociedade e no governo. Este último carrega um importante corolário, qual seja, que a maioria dos votos nunca representou um critério definitivo para o certo e errado no governo, pois os absolutos da Bíblia estão disponíveis para julgar a sociedade. O "homem simples", o cidadão particular, está em condições de levantar-se, a qualquer momento, e, com base nos ensinamentos bíblicos, afirmar que a maioria está errada. Assim, enquanto o ensinamento bíblico estiver sendo praticado, é possível controlar o despotismo do voto majoritário ou o despotismo de uma pessoa ou grupo.

A Reforma no norte da Europa também contribuiu para a melhoria do controle da balança comercial do governo. Essa idéia, evidentemente, não representava nenhuma novidade no século 16. Algumas formas de controle e equilíbrio já eram implícitas em alguns pensamentos

políticos medievais, como vimos anteriormente, e um exemplo particular disso foi o ponto central do assim denominado republicanismo de Políbio, que supostamente exemplificou as melhores práticas dos gregos e romanos. Este movimento republicano foi assim chamado em homenagem a Políbio (c.198-c.117 a.C.), um grego que registrou a História do desenvolvimento da República Romana, em termos destinados a induzir seus concidadãos gregos a aceitar a lei romana. Entretanto, este tipo de republicanismo – que Nicolau Maquiavel (1469-1527) abraçou – era econômica e politicamente elitista. Tendo Maquiavel sido testemunha da destruição do republicanismo florentino, ele passou a se interessar pela teoria dos ciclos políticos de Políbio, que envolvia uma visão cíclica da História. Foi em virtude disso que Maquiavel escreveu *O Príncipe*, em que advogava firmemente a regra autocrática, porque, na sua visão, somente um regime ditatorial do príncipe "ideal" poderia impulsionar o ciclo da História política; somente o exercício da impiedade total seria capaz de aperfeiçoar os ciclos. Já nos seus dias Maquiavel mostrava que, em última instância, a Renascença humana não oferecia mais universais em sua política moral do que na moral pessoal. *O Príncipe*, de Maquiavel – que estava destinado a se tornar um manual de prática política, usado pelos cabeças do Estado, ainda que no longínqüo tempo de Benito Mussolini (1883-1945) e Adolf Hitler (1889-1945) – contrasta fortemente com a tradição de controle e equilíbrio promovida pela Reforma.

Os reformadores não tinham uma visão romântica sobre o homem. Com seu forte destaque à Queda, eles entendiam que esta necessidade de controle e equilíbrio, especialmente em relação às pessoas que estão no poder, existe devido ao fato de que todas as pessoas são, no fundo, pecadoras. Por esta razão, o próprio Calvino não tinha em Genebra toda esta autoridade que muitas vezes lhe é atribuída. Como nós vimos anteriormente, Calvino foi fortemente influenciado pelo pensamento de Bucer, com relação a estas coisas. Ao contrário de uma autoridade formalizada ou institucional, Calvino exercia uma influência moral e informal. Isso não valia somente para questões políticas (sobre as quais os historiadores concordam que Calvino pouco ou nada dizia diretamente), mas em relação a assuntos da igreja. Quanto à celebração da Ceia do Senhor, por exemplo, embora ele preferisse que ela fosse celebrada semanalmente, ele cedeu à preferência da maioria dos pastores de Genebra. Assim, a Ceia do Senhor passou a ser celebrada somente uma vez a cada três meses.

Cada país da Reforma dava mostras da prática de alguma forma de controle e equilíbrio. A Suíça (cuja vida política nacional foi moldada

pela tradição da Reforma, ainda que nem todos os seus cantões tivessem seguido a Reforma) é especialmente interessante nisto. Desde meados do século 19, os suíços já haviam separado geograficamente as partes legislativas e executivas do governo do poder judiciário, colocando o primeiro em Berna e o segundo em Lausanne. Os controles e auditorias chegaram à Grã-Bretanha por meio de um rei, duas Casas Parlamentares e as cortes. Hoje em dia um monarca tem menos autoridade do que quando da divisão destes poderes, mas o conceito de controle e auditoria permanece forte. Os Estados Unidos estabeleceram um acordo pouco diferente, que funciona com base no mesmo princípio. A Casa Branca cobre a administração executiva; o Congresso, que se divide em duas partes equilibradas, é o poder legislativo; a Suprema Corte incorpora o judiciário. Os países da Reforma acharam uma solução para o problema da "forma" ou do "caos" na sociedade.

É preciso reforçar que os cristãos que vieram da tradição da Reforma tinham mais influência do que eles têm hoje na harmonia cultural existente no norte da Europa (que também podia ser sentida nos Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e assim por diante). Isso não queria absolutamente dizer que eles tenham alcançado alguma perfeição. Mesmo na época em que a Reforma tinha mais influência sobre o pensamento generalizado do que é o caso hoje séculos depois, definitivamente já existiam fraquezas – e algumas fraquezas específicas foram se desenvolvendo gradualmente. Em certos pontos, as pessoas no fluxo da Reforma eram inconsistentes com o ensinamento bíblico que alegavam seguir. Havia muitos campos em que não se era tão fiel à Bíblia quanto se devia, mas há duas inconsistências inacreditáveis: a primeira, dizia respeito à visão distorcida da raça humana e a segunda, ao uso indiscriminado da riqueza acumulada.

No campo racial, havia dois tipos de abuso. O primeiro era a escravidão baseada em critérios raciais; o segundo, o preconceito racial em si. Ambas as práticas estavam erradas, e muitas vezes ambas ainda estavam presentes quando os cristãos exerciam influência mais forte sobre a opinião geral do que têm hoje. Entretanto, a Igreja enquanto tal não se pronunciava o suficiente contra elas.

As condições dos navios negreiros – nos quais milhares morreram atravessando o mar –, o tratamento a que eram submetidos os escravos e especialmente a escravatura baseada na cor da pele não podem ser simplesmente ignorados. Por razões complexas, discutidas até hoje pelos historiadores, os ingleses, europeus continentais e americanos alimentavam a concepção fantasiosa de que o negro não era uma pessoa

e, portanto, podia ser tratado como uma coisa. Esta ficção dava cobertura à sua hipocrisia. Na verdade, eles estavam resgatando aquela definição aristotélica do escravo, visto como uma ferramenta viva e estavam a quilômetros de distância do ensinamento bíblico. E, em circunstâncias como esta, a Igreja *enquanto Igreja* ficava mais do que freqüentemente quieta.

Os cristãos de hoje deveriam, por identificação com os seus antepassados, tomar ciência destas inconsistências em relação às distorções no campo racial. Não poderíamos usar uma palavra mais leve do que *pecado* para nos referir àquelas situações onde as práticas eram (ou são) tão distantes da orientação dada pela Bíblia. A confissão mais efetiva para os cristãos é empenhar-se hoje em ser fiéis à Bíblia nestes pontos. É claro que a escravidão não era praticada só nestes países cristãos. Na verdade, em alguns países muçulmanos, a escravidão negra continua até o dia de hoje. Mas isso não ameniza o erro desta visão distorcida do racismo, particularmente naqueles países que tinham igrejas procedentes da tradição Reformada, que poderiam ter feito alguma coisa a esse respeito.

Também devemos encarar com toda a honestidade a falta de compaixão no uso da riqueza acumulada, especialmente depois da Revolução Industrial. É claro que não podemos esquecer todas as coisas boas trazidas pela industrialização. Aquela foi a era dos grandes inventores e engenheiros, que foram os primeiros a controlar a energia hidráulica, e a explorar o poder do vapor. E desde aquele tempo temos visto um constante fluxo de coisas melhores (um pequeno exemplo é a melhoria no setor de olaria para maior comodidade dos trabalhadores), que laçaram as bases para uma maior circulação de bens entre as pessoas em geral. Se a industrialização tivesse se pautado pela compaixão no uso da riqueza e pela dignidade atribuída a cada um, a Revolução Industrial teria sido de fato uma revolução para o bem. Acontece que a Igreja da Inglaterra e de outros países mais do que freqüentemente preferiu omitir ao mundo aquele destaque que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento dão à moderação no uso das riquezas. Nenhum esforço individual em termos de práticas de caridade pode justificar este silêncio. Este uso sem compaixão da riqueza acumulada tornou-se ainda mais patente após a industrialização.

Não que a maioria das pessoas estivesse em situação pior do que estavam nas condições agrárias anteriores, mas sim que a riqueza produzida pela Revolução Industrial não foi usada com compaixão. Isso resultou na proliferação de favelas em Londres e outras cidades e centros industriais, a exploração de crianças e mulheres (que sofreram especialmente), e a discrepância genérica entre a vasta riqueza de poucos

e a miséria de tantos (cujo dia médio de trabalho tinha entre doze e dezesseis horas). A Igreja, enquanto tal, raras vezes levantou sua voz contra tal "utilitarismo" (a teoria que diz que a utilidade é decisiva em todos os assunto éticos).

É significativo que os males da escravidão e o uso sem compaixão da riqueza se misturam neste ponto em que os proprietários de escravos usavam os argumentos do utilitarismo para defender sua causa. É preciso admitir, em justiça a Jeremy Bentham (1748-1832), o pai do utilitarismo, que ele mesmo propôs que o governo devesse intervir para proteger as crianças trabalhadoras e melhorar as condições de moradia e trabalho. Mas, sempre que o utilitarismo se torna um padrão – na falta de outro padrão absoluto de acordo com o qual julgar ou na falta de uma aplicação corajosa dos padrões da Bíblia – então o conceito de "a maior felicidade para a maior quantidade de pessoas" passa a ser facilmente manipulável.

Muitas vezes se esquece que Thomas Robert Malthus (1766-1834), cujas advertências quanto ao crescimento populacional em *An Essay on the Principle of Population* [Um Ensaio Sobre o Princípio da População] (1798) são tanto citadas hoje, também advogava uma política liberal em relação às reformas sociais. Para ele, a pobreza era inevitável e as reformas sociais só serviriam para agravar ainda mais os problemas. Alguns dos seus seguidores assumem a mesma posição até hoje dizendo, por exemplo, que a oferta de cuidados médicos gratuitos para todos é muito mais maléfica do que benéfica. A mesma nota pode ser atribuída a David Ricardo (1772-1823) que, já em 1817, escrevia o primeiro livro real de economia, *The Principles of Political Economy and Taxation* [Os Princípios da Economia Política e da Taxação]. Um exemplo trágico do nível de aceitação destas idéias é a postura adotada por Charles Edward Trevelyan (1807-1886), chefe do serviço social irlandês, em relação à escassez de batatas dos irlandeses. Ele negou qualquer assistência governamental aos irlandeses, alegando que eles deviam aprender a ajudar-se a si mesmos e que qualquer medida da parte dele significaria um incentivo a preguiçosos. Ele não agiu assim porque lhe faltasse compaixão ou consciência social (como sua carreira posterior provaria), mas porque naquele momento crucial da História um preconceito sub-cristão sufocava o ensinamento acerca de Cristo e da Bíblia, selando o destino da Irlanda.

Estas visões *não* eram o produto do consenso cristão, mas as igrejas daquela época merecem críticas por não terem gritado o suficiente contra tais abusos. As igrejas podiam ter mudado as coisas naquela época, se elas tivessem falado clara e corajosamente. E a principal razão por

que elas deveriam ter se pronunciado com tanta clareza e coragem com relação a estas coisas é porque a Bíblia manda que elas o façam. Se a Igreja tivesse sido fiel aos ensinamentos da Bíblia acerca do uso com compaixão das riquezas, não teria havido tantas baixas entre os trabalhadores. E se ela tivesse falado com clareza contra o uso das riquezas como uma arma numa espécie de "sobrevivência do melhor adaptado" é muito provável que este conceito não teria sido aceito tão automaticamente, como ele o foi na ciência secular. É claro que o silêncio da Igreja não foi um problema exclusivo da Inglaterra. Este problema também existiu nos Estados Unidos. E na área da escravidão, os Estados Unidos são merecedores de críticas especialmente severas, pois a escravidão, baseada na raça, foi mantida por muito tempo ali.

Para mantermos uma visão equilibrada sobre o assunto, é preciso mencionar, em primeiro lugar, que muitas influências não-cristãs eram atuantes na cultura. Da mesma forma, muitas pessoas influentes que se apresentavam automaticamente como cristãs não eram cristãs de forma alguma; simplesmente era socialmente aceitável carregar o título e cumprir as formalidades externas. Em segundo lugar, muitos cristãos assumiram uma liderança vital e levantaram suas vozes contra estes abusos. Muitos cristãos lutaram para trazer à existência aquela realidade social que deveria acompanhar naturalmente o modo de pensar cristão. Pastores e outros falavam como profetas muitas vezes às custas de um ônus pessoal imenso. A Bíblia deixa claro que toda a sociedade deveria sentir os efeitos da pregação do evangelho, e podemos citar várias vozes que se levantaram para ressaltar este fato, além de vidas sacrificadas para dar o exemplo.

John Howard (1726-1790), amigo de John Wesley, lutou de forma infatigável pela reforma no sistema penitenciário. Uma integrante dos *quakers*, Elizabeth Fry (1780-1845), mostrava uma profunda e prática compaixão pelos prisioneiros de Newgate. O bem conhecido lorde Shaftesbury (1801-1885) deu continuidade a uma luta infindável contra a exploração de mulheres e crianças nas minas e fábricas; ele entendeu muito bem o sentido do uso compassivo da riqueza. John Wesley (1703-1791), ele mesmo um forte crítico do escravismo, sempre dizia o que pensava sem qualquer inibição, fazendo denúncias muito honestas inclusive do escravismo praticado nos Estados Unidos. Depois da sua conversão, John Newton (1725-1807), não só deixou de ser traficante de escravos, mas também passou a se opor a este tipo de comércio. Thomas Clarkson (1760-1846), que se pronunciou tão claramente contra o tráfico de escravos, era filho de um clérigo da Igreja da Inglaterra e foi admirador e historiador dos *quakers*.

William Wilberforce (1759-1833) teve a capacidade de pôr em prática a obra pioneira de Clarkson. Wilberforce já vinha há muito lutando no parlamento contra o tráfico de escravos, batalhando pelo reconhecimento essencial da humanidade do negro diante de Deus. Wilberforce era cristão e – precisamente por ser cristão – uma voz extraordinária na Inglaterra que se levantava contra o tráfico de escravos. O tráfico de escravos foi finalmente abolido na Inglaterra em 1807 e, quando Wilberforce já estava prestes a morrer, a escravatura foi definitivamente abolida. A escravatura passou a ser proibida em todas as colônias britânicas, através de uma lei promulgada em 1833, e que entrou em vigor em 1834. Todos os que pagavam impostos desembolsaram o montante de vinte milhões de libras esterlinas para, de alguma forma, compensar os donos de escravos. Como teria sido bom se algum cristão de destaque tivesse se levantado nos Estados Unidos, que fosse tão consistente quanto Wilberforce, alguém que estivesse em uma posição de influência, que pudesse ter produzido o mesmo resultado nos Estados Unidos no mesmo momento, ou melhor, muito antes! Ou melhor ainda, de modo que pudesse ter conseguido manter a escravidão totalmente fora dos Estados Unidos.

A igreja dos negros dos Estados Unidos não pode, é claro, ser incluída em nossa crítica sobre o silêncio das igrejas. Ela trouxe enormes e diversificados benefícios aos Estados Unidos, inclusive por meio do seu legado cultural – da qual a música maravilhosa foi uma parte – mas, na prática, não havia como falar efetivamente sobre a escravidão. Isso vale particularmente para aqueles Estados em que a escravatura de negros era a prática mais comum. Os que têm a tendência de minimizar a brutalidade da escravidão que existia nos Estados Unidos deveriam ler *American Notes* [Notas Americanas] (1842) de Charles Dickens (1812-1870). Ele introduz parte do livro dizendo que "os que defendiam a escravidão na América – e não quero escrever uma só palavra a respeito das atrocidades deste sistema, de que eu não tenha prova ampla e garantida..." Daí ele prossegue, citando os classificados dos jornais que falam profundamente por si mesmos. Basta citar quatro exemplos das dezenas citadas por Dickens: "Fugido um garoto negro com aproximadamente 12 anos. Tem uma coleira de corrente, na qual se encontra gravado De Lambert". "Detida na cadeia da delegacia policial, a prostituta negra Myra. Ela tem várias marcas de chicotadas e algemas nos pés". "Cem dólares de recompensa por um negro, chamado Pompoy, de 40 anos de idade. Ele tem uma marca de ferro quente na mandíbula esquerda". "Procura-se uma mulher negra e duas crianças. Poucos dias antes da sua fuga, eu a queimei com um ferro quente, do lado esquerdo da face, na tentativa de marcar a letra M".

Certos grupos chegaram a se manifestar nos Estados Unidos. Já nos idos de 1800, a Igreja Presbiteriana Reformada dos Estados Unidos declarava, enquanto denominação, que nenhum proprietário de escravos seria admitido como membro.

Devemos mencionar ainda o impacto de George Whitefield (1714-1770), os movimentos de reavivamento provocados por John Wesley e os primeiros metodistas e outros que surgiram dos reavivamentos, dos quais veio grande destaque à reforma política, educacional e econômica. Na verdade, o historiador de Cambridge J. H. Plumb (1911-) já indicava que não era exagero dizer que, se não fosse a influência dos movimentos de reavivamento de Wesley sobre suas raízes, seria duvidoso a Inglaterra ter sido capaz de evitar a sua própria versão da Revolução Francesa.

O ILUMINISMO

No campo da reforma política, os resultados da Reforma são impressionantes. Podemos pensar em *Tale of Two Cities* [Conto de Duas Cidades] (1859) de Dickens – com Paris entregue à deusa da Razão e Londres com todas as suas inconsistências – como tendo uma base da Reforma.

A mudança na Inglaterra em 1688 não precisava ter e de fato *não teve* derramamento de sangue. Não devemos nos esquecer das guerras civis que a antecederam, mas a mudança decisiva na Inglaterra de 1688 deu-se sem derramamento de sangue – tanto que entre os historiadores ela é chamada de "Revolução Sem Sangue". Quando Guilherme II de Orange e Mary se tornaram monarcas, foi-lhes deixado claro que o Parlamento não era um sócio minoritário, mas um sócio à altura da coroa. Este pacto gerou a possibilidade de controle deliberado da monarquia dentro de limites legais específicos.

O filósofo francês Voltaire (1694-1778), tantas vezes chamado de "pai do Iluminismo", foi fortemente influenciado pelos resultados desta Revolução Sem Sangue na Inglaterra na época em que ficou ali exilado (1726-1729). O impacto da Revolução Sem Sangue e a subseqüente liberdade de expressão pública pode ser observada em *Letters Concerning the English Nation* [Cartas Sobre a Nação Inglesa] (1733) de Voltaire. Ele disse que "os ingleses são o único povo sobre a face da Terra que foi capaz de impor limites ao poder do rei ao resistir a ele, e que, com uma

série de batalhas, teve afinal estabelecido aquele governo sábio em que o príncipe é todo poderoso para fazer o bem, e ao mesmo tempo restringido para não cometer maldades[...] e onde as pessoas partilham do governo sem confusão".

Embora Voltaire exagere algumas vezes na bajulação quando fala da situação da Inglaterra, ele deve ser perdoado por causa do terrível contraste com a França. De fato, na França havia vastas áreas que precisavam de correções, mas quando a Revolução Francesa tentou reproduzir a situação dos ingleses, sem a base da Reforma, mas com base no Iluminismo de Voltaire, o resultado foi um banho de sangue e uma rápida queda a caminho do regime autoritário de Napoleão Bonaparte (1769-1821).

O sonho utópico do Iluminismo pode ser resumido em cinco palavras: razão, natureza, felicidade, progresso e liberdade. Seu modo de pensar era totalmente secular. Os princípios humanistas que surgiram durante a Renascença tornaram-se uma onda avassaladora no Iluminismo. Aqui estava o homem partindo absolutamente de si mesmo. E, se os princípios humanistas da Renascença forem comparados aos princípios da Reforma, o Iluminismo acabará se revelando como antítese total desta. As duas correntes representavam e estavam assentadas sobre bases total e absolutamente divergentes entre si de uma maneira absoluta, gerando resultados absolutamente diferentes.

Para os pensadores do Iluminismo, o homem e a sociedade tinham a capacidade de chegar à perfeição. E os franceses romanticamente aderiram a esta visão, mesmo em meio ao Reinado do Terror. Voltaire distinguiu quatro épocas da História, das quais a sua própria representava o auge. O Marquês de Condorcet (1743-1749), um matemático, um dos filósofos pertencentes ao círculo de amizades de Voltaire e autor do livro *Esquema para uma Representação Histórica do Progresso da Mente Humana* (1793-1794), chegou a conceber nove estágios de progresso – enquanto estava escondido em um sótão em Paris para fugir do Terror! E enquanto se escondia para preservar a sua própria vida da polícia secreta de Robespierre, ele escreveu: "Nós testemunhamos o desenvolvimento de uma nova doutrina que deve derrubar de vez a estrutura preconceituosa que já está se corroendo. É idéia do processo de aperfeiçoamento ilimitado da espécie humana[...]" Mais tarde, quando conseguiu escapar de Paris, ele acabou sendo reconhecido, capturado e preso, morrendo no cárcere enquanto esperava sua vez de ir para a guilhotina.

Se estes homens seguiam alguma religião, era o deísmo. Os deístas acreditavam em um Deus que criou o mundo, mas que não tem nenhum contato com ele agora e que não revelou nenhuma verdade ao homem. Se existia um Deus, ele certamente se mantinha calado. E Voltaire não exigia que ele falasse – a não ser quando, depois do terremoto de Lisboa em 1755, incoerentemente Voltaire se queixou da sua não-interferência. Os homens do Iluminismo francês não tinham outra base a não ser a sua finitude. Eles olhavam para o outro lado do Canal, para uma Inglaterra reformada, tentavam imitá-la sem a base cristã, e acabaram com um massacre e com Napoleão como ditador autoritário.

A primeira fase do plano liberal burguês da Revolução Francesa atingia seu ápice em junho de 1789. Jacques-Louis David (1748-1825) retratou esse fato em sua pintura *A Promessa da Corte de Tênis*. Aqui os membros da Assembléia Nacional juram para criar uma constituição. A sua base era, conscientemente, uma teoria de direitos meramente humanista. Em 26 de agosto de 1789 foi promulgada a Declaração de Direitos do Homem. Soou bem, mas não tinha fundamento algum. Na Declaração de Direitos de Homem falava-se numa "entidade suprema", que equivalia à "soberania da nação" – isto é, a vontade geral do povo. Não apenas existia o contraste com a Revolução Sem Sangue da Inglaterra, mas ele também era forte em relação aos efeitos da Proclamação da Independência dos Estados Unidos, escrita treze anos antes. Uma pautava-se pela base da Reforma, a outra não.

Foram necessários dois anos para que a Assembléia Nacional Constituinte esboçasse a sua constituição (1789-1791). Daí a mais um ano ela viria a se tornar letra morta. Naquela época, estava se processando o que muitas vezes ficou mais conhecido como a Segunda Revolução Francesa, que resultou em um banho de sangue que acabou na morte dos próprios líderes revolucionários.

Para deixar ainda mais clara a sua perspectiva, os franceses mudaram o calendário e chamaram o ano de 1792 de "ano um", destruindo muitas coisas do passado, ou até sugerindo a destruição da catedral de Chartres. Eles fizeram um culto de consagração da deusa da Razão na catedral de Notre Dame em Paris e outras igrejas na França, incluindo Chartres. Em Paris, a deusa foi representada por uma atriz, Demoiselle Candeille, carregada à altura dos ombros para o interior da catedral, por homens em trajes romanos.

Da mesma forma que os humanistas da Renascença, os iluministas também ignoraram a base e o legado cristão e voltaram os olhos para o

passado, para os velhos tempos pré-cristãos. Na casa de Voltaire em Ferney havia um quadro da deusa Diana pendurado na parede (de tal maneira em frente da sua cama que era a primeira coisa que ele via todos os dias), com uma pequena lua crescente na sua cabeça e uma outra bem grande aos seus pés. Ela está oferecendo a sua mão para ajudar o homem.

Mas não demorou para todos os ideais humanistas entrarem em crise! Em setembro de 1792 iniciava-se um massacre em que chegaram a ser mortos em torno de 1.300 prisioneiros. Antes de tudo ter acabado, o governo e seus agentes já haviam matado 40.000 pessoas, das quais muitos camponeses. Robespierre (1758-1794), o líder revolucionário, foi ele mesmo executado em julho de 1794. Esta destruição não veio de fora do sistema; ela foi produzida pelo sistema. Como na futura Revolução Russa, a partir da sua base humanista só restavam duas alternativas aos revolucionários – anarquia ou repressão.

Os paralelos entre a Revolução Francesa e a posterior Revolução Russa, ambas pautadas pela mesma base, são impressionantes. Muitas vezes a Revolução Francesa é equiparada ao que ocorreu nos Estados Unidos poucos anos antes. É um equívoco. Por mais que algumas correntes históricas tenham se cruzado entre os Estados Unidos e a França, as similaridades estão na Revolução Sem Sangue da Inglaterra e a Revolução nos Estados Unidos. E tanto a Revolução Francesa quanto a Revolução Russa são fortemente contrastantes com ambos estes movimentos. Um aspecto do paralelo entre a Revolução Francesa e a Russa é que, por volta de 1799, Napoleão se apresentava como a elite para governar a França – da mesma forma como Lenin, mais tarde, como elite, assumia o poder na Rússia.

A menção da Revolução Russa evoca a observação que uma dinâmica bem diferente determinava o destino político daquelas partes da Europa influenciadas em sua estrutura pela restauração do Cristianismo bíblico no século 16, quando comparadas àquelas não influenciadas por ele. Em termos puramente geopolíticos, há um contraste entre o norte da Europa e o sul e o leste. Levando em conta as influências locais, tudo indicaria que a inspiração para a maior parte das mudanças revolucionárias ao sul da Europa veio da vontade de imitar, de maneira muitas vezes distorcida, as liberdades conquistadas pela Reforma no norte. Na Itália, Giuseppe Garibaldi (1807-1882) colheu seus ideais no norte da Europa, e teve que trazê-los à força para a península. Na Espanha, onde a Inquisição se estendeu até o século 18, a perseguição e falta de liberdade estende-se, de uma forma ou outra, até os nossos próprios dias.

E tudo que a Reforma produziu – pelo crescimento natural como na Inglaterra, ou pelo empréstimo como a Itália – encontra-se em forte contraposição ao que os países comunistas continuam produzindo. Os comunistas marxista-leninistas demonstram estar imensamente compromissados com a defesa da sua causa porque, pelo que consta até o momento, a partir do seu fundamento materialista, o Comunismo nunca prevaleceu em lugar algum sem a adoção de politicas repressivas. E eles não só reprimiram as liberdades políticas, mas a liberdade de cada área da vida, incluindo as artes. Para mencionar só alguns exemplos mais antigos no campo da música, Igor Stravinsky (1882-1971) e Sergei Rachmaninoff (1873-1943), fugiram da Rússia para ter mais liberdade, enquanto Sergei Prokofiev (1891-1953) e Dmitri Shostakovich (1906-1975) optaram por ficar, e acabaram vítimas de repressões constantes.

Não devemos esquecer que os leninistas, os bolcheviques, não fizeram a revolução pela liberdade na Rússia. Isso só veio a ocorrer com a "Revolução de Fevereiro" em 1917. O príncipe Gorgi Lvov (1861-1925) tornou-se o primeiro-ministro do governo provisório e foi sucedido por Aleksandr Kerensky (1881-1970) em julho. Kerensky foi um reformador social, mas não um leninista. Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924), Leon Trotsky (1879-1940) e Joseph Stalin (1879-1953) nem mesmo retornaram à Rússia antes de declarada a vitória da Revolução de Fevereiro. Lenin voltou da Suiça em abril, Trotsky retornou de Nova York em maio. Stalin voltou da Sibéria em março. Em outubro de 1917 eles assumiram uma revolução que havia sido realizada por terceiros, e construíram um regime sob o poder de Lenin, que foi repressivo desde o começo.

Em *Comunismo: um Legado de Terror* (1975), Solzhenitsyn diz que "era março de 1918 – somente quatro meses depois da Revolução de Outubro – e todos os representantes das fábricas de Petrogrado estavam amaldiçoando os comunistas, que os haviam enganado com todas aquelas suas promessas. O que é pior: eles não só relegaram Petrogrado ao frio e à fome, eles mesmos tendo fugido de Petrogrado para Moscou, mas também deram ordens para que as multidões de trabalhadores, que estavam reivindicando a formação de comitês independentes para as fábricas, fossem metralhadas nos pátios das fábricas".

Os bolcheviques eram apenas uma pequena parcela do povo russo e representavam apenas um quarto da assembléia constituinte que havia sido eleita em novembro. Quando a assembléia foi reunida pela primeira vez, em janeiro de 1918, as tropas bolcheviques a desfizeram à força. Esta foi a primeira e última eleição livre na Rússia. Antes de os leninistas terem conquistado o poder em outubro, Lenin havia escrito um livro

chamado *As Lições da Comuna de Paris*. Ele analisava ali por que a Comuna de Paris foi derrotada em 1871. Sua principal conclusão foi que a Comuna não havia matado o bastante de seus inimigos. Quando Lenin conquistou o poder, ele agiu de modo coerente com esta análise, preparando a máquina estatal para a opressão.

Os comunistas falam em "socialismo" e em "comunismo", alegando que o Socialismo não passa de um estágio provisório, com um Comunismo utópico mais à frente. Mais de meio século se passou e eles não só deixaram de alcançar a meta do "comunismo" em todos os lugares, mas também sequer chegaram a alcançar o Socialismo livre. A "ditadura temporária do proletariado" provou ser, por onde quer que o Comunismo tenha chegado ao poder, na realidade nada mais do que a ditadura de uma pequena elite – e não temporária, mas permanente. Nenhum país de base comunista produziu o tipo de liberdade gerado com a Reforma no norte da Europa.

Os comunistas têm tido de funcionar na base da repressão *interna*. Podemos pensar na repressão como sendo algo que se iniciou com Lenin, bem como com as expulsões promovidas por Stalin, passando pela construção do muro de Berlim, em 1961, para confinar à força o povo da Alemanha Oriental, ou o fim da liberdade na China. *Externamente* eles mantêm seus "aliados" por coerção – sendo que os exemplos mais claros são a execução secreta de milhares de oficiais poloneses enterrados na Floresta Katya, quando os comunistas se preparavam para tornar a Polônia a sua "aliada", e as tropas com tanques enviadas à Alemanha Oriental em 1953, à Hungria em 1956, e à Checoslováquia em 1968. Na Checoslováquia, a repressão não ficou só no envio de tropas; algum tempo mais tarde, milhões de seguidores de Alexander Dubcek (1921-1982) foram removidos do partido comunista. Em 1981, a União Soviética usou os seus substitutos na Polônia para reprimir a liberdade que estava em franco crescimento por lá.

Vendo o contraste dos países da Reforma com os comunistas e países do sul da Europa, não teremos mais como negar a riqueza da contribuição trazida pela Reforma, tanto na política quanto na sociedade. Mesmo naqueles lugares em que o consenso da Reforma se mostrou menos consistente do que devia, o fato é que a base da visão bíblica gerava absolutos para combater a injustiça. Homens como Shaftesbury, Wilberforce e Wesley tinham base para afirmar que os males e as injustiças que eles estavam combatendo eram coisas absolutamente erradas. E embora tenhamos de, com tristeza, admitir que freqüentemente os cristãos se calaram quando na verdade deveriam gritar – especialmente com relação ao

racismo e ao uso sem compaixão da riqueza acumulada –, os cristãos que se calavam eram incoerentes com o posicionamento cristão.

Em contrapartida, os humanistas, em última instância, não têm como afirmar que algumas coisas são certas e outras, erradas. Para um humanista, a única coisa que existe de modo definitivo – isto é, o universo impessoal – é neutro e fica em silêncio quanto ao certo e ao errado, à crueldade e à não-crueldade. O humanismo não tem como fornecer absolutos. Assim, como resultado de um posicionamento humanista coerente, no que diz respeito à moral pessoal e à vida política, o humanismo fica relegado àquilo que é arbitrário.

Um bom exemplo disso é que, inicialmente na Rússia, com base nos ensinamentos de Karl Marx (1818-1883) no *Manifesto do Partido Comunista*, o casamento foi considerado uma parte do Capitalismo (prostituição particular, como ele expressou) e a família foi assim minimizada. Mais tarde, o Estado decretou um código de leis voltadas estritamente para a família. Isto foi simplesmente um "absoluto arbitrário" imposto por questão de conveniência. Se não existe nenhuma base para o certo e o errado, os absolutos arbitrários podem, a qualquer momento, ser revertidos para valores totalmente opostos. Para os comunistas, as leis sempre têm sua razão de ser exclusivamente na mudança da situação histórica, trazida pelo fluxo arbitrário da História.

A partir da base bíblica, *existem* absolutos, e por isso se pode dizer que algumas coisas são certas ou erradas, incluindo a discriminação racial e a injustiça social. Basta analisarmos a postura de Jesus diante de túmulo de Lázaro. O Novo Testamento não só diz que Jesus chorou, mas que também ficou com o espírito agitado – com raiva. Aquele que clamava ser Deus foi capaz de ficar com raiva do absurdo da morte, sem ficar com raiva de si mesmo. Para o cristão, com base no que a Bíblia ensina, a morte não é somente um absurdo, mas igualmente também uma manifestação da crueldade do homem para com o homem. Isso não existia quando Deus criou o mundo. Por isso, um cristão pode lutar contra os absurdos resultantes da rebelião do homem contra Deus, sem lutar contra a realidade definitiva das coisas existentes no mundo – isto é, sem lutar contra Deus. Dado o fato que Deus existe e que existem os absolutos, a justiça deve ser vista como absolutamente boa e não como mero expediente.

Essas questões não são meramente teóricas, e sim eminentemente práticas, como se pode ver pelos resultados alcançados pela Inglaterra ou pelos Estados Unidos, em contraposição àqueles produzidos na França na época do Iluminismo e posteriormente na Rússia.

A ASCENSÃO DA CIÊNCIA MODERNA

Dois períodos da História aconteceram quase que simultaneamente: a Alta Renascença e, em contraposição a ela, a Reforma. Devemos ainda considerar um terceiro fenômeno que estava ocorrendo aproximadamente ao mesmo tempo. Ele é mais conhecido como Revolução Científica.

Podemos datar o início da ascensão da ciência moderna com Copérnico (1475-1543), o astrônomo polonês, e Vesalius (1514-1564), italiano. Mas isso não significa que não tenha havido nada antes deles que pudesse ser chamado de ciência. Os gregos, os árabes e os chineses tinham um profundo conhecimento do mundo. Entretanto, os chineses desenvolveram poucas teorias baseados em seu conhecimento, e a ciência medieval tinha o costume generalizado de adotar Aristóteles como autoridade definitiva. No mundo árabe havia muito debate nesta área, mas, ao que tudo indica, os princípios segundo os quais eles percebiam o mundo foram gerados por uma combinação de influências do aristotelismo e do neoplatonismo. Os estudiosos árabes, especialmente na matemática, fizeram um trabalho extraordinário – na trigonometria e na álgebra, por exemplo, e na astronomia. Omar Khayyam (c.1048-c.1122) – mais conhecido por sua obra *Rubaiyat*, em que leva à conclusão lógica o conceito islâmico de destino – calculou a duração do ano solar e levou a álgebra mais longe do que qualquer um antes dele. Mas para os árabes, da mesma forma que para os europeus medievais, a ciência era

considerada um aspecto da filosofia, na qual as tradições dos filósofos, especialmente Aristóteles, reinavam supremas. Isto é, a ciência medieval baseava-se mais na autoridade do que na observação. Ela era desenvolvida mais pela lógica do que pela experimentação, embora ainda que com exceções notáveis.

Pode-se dizer que a ciência moderna foi fundada em Oxford, quando os estudiosos dali atacaram os ensinamentos de Aquino, tentando provar que o seu principal referencial, Aristóteles, cometia alguns equívocos com relação aos fenômenos naturais. Roger Bacon (1214-1294) fazia parte deste grupo de Oxford, mas o nome mais importante neste período foi de Robert Grosseteste (c.1175-1253), que lançou as bases filosóficas para a rejeição da ciência aristotélica. É claro que havia outros fatores envolvidos nisso, mas o fato é que o desafio à autoridade de Aristóteles abriu as portas para um pensamento menos limitado. Esta tentativa de refutação aos conceitos de Aristóteles desenvolveu-se fartamente na Universidade de Pádua, nos séculos 15 e 16.

Quando a Igreja Romana fez os seus ataques a Copérnico e Galileu (1564-1642), não foi porque os seus ensinamentos tinham realmente algum conteúdo contrário à Bíblia. As autoridades da Igreja pensavam que sim, mas a razão foi que os elementos aristotélicos já tinham se tornado parte da ortodoxia da Igreja, e as noções de Galileu claramente conflitavam com elas. O que Galileu defendia, na verdade, era a compatibilidade entre Copérnico e a Bíblia, e esse foi um dos fatores que o levaram a julgamento.

Não podemos esquecer o fato de que a Renascença e a Reforma aconteceram ao mesmo tempo que a Revolução Científica. Gostaria de frisar que não estou dizendo que a Reforma ocasionou a ascensão da ciência moderna. O que eu estou destacando aqui é que a Alta Renascença, a Reforma e a Revolução Científica deram-se simultaneamente naquele momento histórico. E, para obtermos uma melhor idéia desta relação no tempo, é preciso que consideremos certos fatos: Leonardo Da Vinci viveu entre 1452 e 1519. *As Noventa e Cinco Teses* de Lutero foram pregadas na porta da igreja em 1517. As *Institutas* de Calvino foram publicadas em 1536. Lutero morreu em 1546. Copérnico, o astrônomo, viveu de 1473 até 1543, elaborando o esboço preliminar de sua teoria em 1530 – isto é, de que a Terra gira em torno do Sol e não o Sol em torno da Terra. Na década de 1540 aconteceram três coisas: primeiro, a publicação póstuma de *Sobre a Revolução das Esferas Celestiais*, de Copérnico; segundo, Vesalius publicava o seu livro *Sobre a Estrutura do Corpo Humano* (este livro é freqüentemente citado sob o título *De Fabrica*);

terceiro, a primeira edição de uma tradução latina da coletânea de obras de Arquimedes (c.287-212 a.C.) foi publicada em 1544, na Basiléia. Isso introduziu alguns dos métodos matemáticos essenciais ao desenvolvimento da ciência atual.

Francis Bacon viveu de 1561 até 1626. Ele foi advogado, ensaísta, e lorde chanceler da Inglaterra. Embora os historiadores de hoje não lhe confiram um lugar tão importante quanto costumavam conferir, ele, entretanto, travou uma batalha contra a velha ordem do escolasticismo com a sua dependência escrava das autoridades aceitas. Ele insistia na observação cuidadosa e na coleta de informações sistemática "para abrir os segredos da natureza". Em 1609 Galileu começou a usar o telescópio recentemente inventado e tudo o que ele viu e registrou indicava que Aristóteles estava errado em suas declarações acerca da estrutura do universo. Galileu não foi o primeiro a acreditar na evidência experimental. O dinamarquês Tycho Brahe (1546-1601) chegou a conclusões semelhantes pela observação, mas Galileu formulou durante a vida as suas descobertas publicamente na sua própria língua nativa, de modo que qualquer um pudesse ler o que ele escrevia. Condenado em 1632 pela Inquisição Romana, ele foi forçado a ceder; mas os seus escritos continuavam declarando não só que Copérnico estava certo, mas também que Aristóteles estava errado.

A ascensão da ciência moderna não conflitava com o que a Bíblia ensina; o fato é que, na verdade, a Revolução Científica baseava-se no que a Bíblia ensina em um ponto crucial. Tanto Alfred North Whitehead (1861-1947) quanto J. Robert Oppenheimer (1901-1967) insistiam que a ciência moderna nasceu de uma cosmovisão cristã. Whitehead foi um matemático e filósofo amplamente respeitado e Oppenheimer, depois de ter-se tornado diretor do *Institute for Advanced Study* em Princeton em 1947, escreveu sobre uma ampla gama de assuntos relacionados à ciência, além daquilo que publicou no seu próprio campo sobre a estrutura do átomo e a energia atômica. Até onde me consta, nenhum dos dois era cristão ou reivindicava ser cristão; ainda assim, foram francos em reconhecer que a ciência atual nasceu da cosmovisão cristã.

Oppenheimer, por exemplo, descreveu isso no seu artigo "On Science and Culture" [Sobre Ciência e Cultura] (*Encounter*, outubro de 1962). Nas *Lowell Lectures* ministradas na Universidade de Harvard (1925), Whitehead dizia na sua exposição do tema *Ciência e o Mundo Moderno* (1925) que o Cristianismo é a mãe das ciências, por causa da "insistência da Idade Média na racionalidade inteligível de Deus". Whitehead também falava da confiança "na racionalidade inteligível do ser pessoal".

Naquelas palestras, ele também dizia que é graças à racionalidade de Deus que os primeiros cientistas conseguiam manter a sua "confiança inexpugnável em que qualquer evento detalhado pode ser correlacionado com antecedentes, de forma perfeitamente definida, exemplificando princípios gerais. Sem este tipo de fé, todos os inacreditáveis esforços dos cientistas seriam em vão". Em outras palavras, porque os primeiros cientistas acreditavam que o mundo foi criado por um Deus inteligível, eles não ficavam nada surpresos em descobrir que era possível alguém achar algo de verdadeiro sobre a natureza e o universo, com base na razão. Aqui é um bom lugar para enfatizar as coisas que *não* estou dizendo. Primeiro, a racionalidade da ordem criada com base na sua criação por um Deus racional não era uma ênfase exclusiva da Reforma, mas um ponto comum sustentado tanto pela Igreja de antes da Reforma quanto pelos reformadores. Esse aspecto da doutrina descrito por Whitehead era comum a ambas as igrejas: os céus e a Terra foram criados por Deus, e Deus é um Deus racional, como diz a Bíblia que ele é.

Em segundo lugar (como já ressaltamos anteriormente, quando discutíamos a arte que floresceu na época da Reforma, mas precisamos reiterar aqui), os cristãos não são os únicos que sabem pintar belos quadros ou que têm potencial criativo no campo da ciência. Estes potenciais de criatividade estão arraigados no fato de que as pessoas foram criadas à imagem de Deus, o Criador maior, não importa se um indivíduo está ciente ou tem consciência disso, por mais que a imagem de Deus nas pessoas esteja distorcida hoje. Esta criatividade – não importa se na arte, ciência ou engenharia – faz parte da humanidade única do ser humano criado à imagem de Deus. O ser humano, ao contrário do não-humano, é, por natureza, criativo. De qualquer forma, a visão de mundo das pessoas acaba se revelando. Isso inclui o que acontece às potencialidades criativas dos homens na ciência. Esta visão de mundo determina a direção e forma que estas potencialidades criativas irão assumir – *e se estas potencialidades serão realizadas ou se acabarão por se exaurir.*

Em terceiro lugar, nem todos os cientistas considerados neste capítulo foram cristãos consistentes individualmente. Muitos deles o foram; o fato é que todos eles viviam a partir dos pressupostos do modo de pensar criado pelo Cristianismo. E, neste cenário, as potencialidades criativas do homem tinham uma base para continuar a desenvolver-se. Para citar Whitehead mais uma vez, o modo de pensar cristão dos primeiros cientistas lhes deu "a fé nas possibilidades da ciência".

Vivendo com a concepção de que o mundo foi criado por um Deus inteligível, os cientistas podiam progredir com confiança, na expectativa

de poder descobrir coisas acerca do mundo por meio da observação e experimentação. Esta era a sua base epistemológica – os fundamentos filosóficos que lhes davam a certeza de que podiam desenvolver conhecimentos (*epistemologia* é a teoria do conhecimento – como sabemos, ou como sabemos que podemos saber). Já que o mundo foi criado por um Deus inteligível, estes cientistas não ficavam surpresos por encontrar uma correlação entre eles enquanto observadores e a coisa observada – isto é, entre sujeito e objeto. Este fundamento serve de norma para toda pessoa ou coisa, no âmbito da estrutura de pensamento cristã, não importa se está observando uma cadeira ou se as moléculas que compõem a cadeira. Sem este fundamento, não teria nascido a ciência moderna no mundo ocidental.

É preciso aqui considerar uma questão importante: será que o trabalho da Renascença tem alguma participação no nascimento da ciência moderna? É claro que sim. Mais: o despertar intelectual e cultural que foi se processando ao longo da Idade Média também exerceu sua influência. O conhecimento mais amplo do pensamento grego – na Universidade de Pádua, por exemplo – permitiu abrir novos horizontes. Os princípios da Renascença e também os das tradições gregas certamente estavam envolvidos no despertar da ciência. Mas afirmar teoricamente que a tradição grega teria sido em si mesma um estímulo suficiente para a Revolução Científica absolutamente não condiz com os fatos. Foi o fator Cristianismo que fez toda a diferença. Whitehead e Oppenheimer estão certos. O Cristianismo é o fator gerador da ciência moderna, porque insiste em afirmar que o mesmo Deus que criou o universo revelou-se a si mesmo na Bíblia como sendo o tipo de Deus que ele é. Conseqüentemente existe base suficiente para a ciência estar em condições de estudar o universo. Mais tarde, quando a base cristã se perdeu, uma tradição e um *momentum* foram colocados em movimento e a necessidade pragmática de tecnologia, e mesmo de controle pelo Estado, deram impulso à ciência; mas, como veremos a seguir, com uma sutil – porém importante – mudança de ênfase.

Francis Bacon, que pode ser chamado de o maior profeta da Revolução Científica, levava a Bíblia a sério, inclusive a Queda Histórica, a rebeldia do homem na História. Em *Novum Organum Scientiarum* (1620), ele afirmava que "com a Queda, os homens perderam o seu estado de inocência e, ao mesmo tempo, o seu controle sobre a criação. Ambas as perdas, entretanto, podem, em parte, ser reparadas ainda neste mundo; a primeira pela religião e fé e a última, por meio das artes e ciências". Note que Bacon não vê a ciência como autônoma. O homem não é autônomo

– inclusive sua ciência. Ele deve levar a sério o que a Bíblia ensina sobre a História e sobre o que ela diz ter ocorrido no cosmos. Todavia, com base no ensinamento da Bíblia, tanto a ciência quanto a arte são consideradas de grande valor para o homem tanto quanto o são para Deus. Isto deu um forte impulso ao desenvolvimento das potencialidades criativas da ciência no sentido de ser contínua e não de ser espasmódica.

Para continuarmos com os fundadores da ciência moderna: Johannes Kepler, astrônomo germânico, viveu entre 1571 e 1630, a mesma época de Galileu. Ele foi o primeiro a demonstrar que as órbitas dos planetas são elípticas e não circulares. Sir Isaac Newton (1642-1727), ainda um jovem professor na Universidade de Cambridge, com vinte e poucos anos de idade, chegava à conclusão de que há no universo uma força de atração universal que envolve cada corpo no universo e que esta força devia ser calculável. Ele chamou esta força de *gravidade*. Tudo isso foi desenvolvido posteriormente em *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* [Os Princípios Matemáticos da Filosofia Natural] (1687). Esta acabou se tornando uma das mais influentes obras da história do pensamento humano. No Neville Court do Trinity College da Universidade de Cambridge, ele também pôde calcular a velocidade do som, por meio da experimentação, cronometrando o tempo decorrido entre o som de um objeto por ele derrubado no chão, e seu eco por ele registrado a certa distância conhecida.

Newton procurou ser leal por toda a sua vida ao que ele acreditava que a Bíblia ensinava. Dizem que os cientistas do século 17 limitavam-se à pergunta pelo *como* sem manifestar o mínimo interesse pelo *porquê*. Isso não é verdade. Newton, como outros tantos fundadores da ciência, não via problema algum com o *porquê,* uma vez que ele partia da existência de um Deus pessoal, que criou o universo.

Em seus últimos anos, Newton passou a escrever mais sobre a Bíblia do que sobre ciência, mas pouca coisa chegou a ser publicada. Os humanistas diziam que preferiam que ele tivesse passado o tempo todo no campo da ciência. Eles achavam que as horas que ele gastou nos seus estudos da Bíblia foram um desperdício, mas, na verdade, eles diziam isso porque estavam um tanto cegos. Como Whitehead e Oppenheimer frisaram reiteradamente, se Newton e os outros não tivessem tido toda aquela base bíblica, eles não poderiam ter tido base nenhuma para a sua ciência. Isso não quer dizer que tenhamos de concordar com todas as especulações de Newton sobre metafísica ou doutrina. O fato é que o interesse intenso de Newton pela Bíblia procedia da sua visão de que o mesmo Deus que criou o universo deu às pessoas verdade na Bíblia.

E, de acordo com a sua visão, a Bíblia continha o mesmo tipo de verdade que pode ser aprendida através do estudo do universo. Newton, da mesma forma como todos os demais fundadores da ciência, estranharia muito uma ciência que se mostrasse obcecada pela questão de *como* funciona o universo, fracassando, do ponto de vista profissional, em perguntar *por quê?*

Por mais que tivesse se desiludido da ciência mais tarde, Blaise Pascal (1623-1662) fez o primeiro barômetro funcional e fez um trabalho importante sobre o equilíbrio dos fluídos. Ele não se contentou em ficar trabalhando só no laboratório, tanto que chegou a carregar um tubo de mercúrio até o alto da montanha Puy de Dôme (centro da França), e assim conseguiu registrar as variações do nível de mercúrio de acordo com a altitude. Ele também foi um matemático de destaque, cuja obra acelerou o desenvolvimento do cálculo diferencial. Alguns também o consideraram o maior escritor de prosa francesa. Um excelente cristão, ele enfatizava que não via as pessoas como uma poeira cósmica, perdida no universo (que agora se mostrava muito maior e mais complicado do que as pessoas haviam pensado), pois as pessoas – como indivíduos – podiam compreender algo do universo. As pessoas podiam compreender as estrelas; as estrelas, pelo contrário, não podiam compreender nada. Além do mais, as pessoas eram especiais para Pascal, pelo fato de Cristo ter morrido na cruz por elas.

René Descartes (1596-1650) teve imensa importância, devido ao seu foco na matemática analítica e teoria da ciência. Eu pessoalmente discordaria das suas concepções religiosas. Ele se referia a si mesmo como um bom católico, e foi sua religião que, à luz de suas visões filosóficas, salvou-o do solipsismo – isto é, de viver dentro do casulo de si mesmo.

Nos primórdios da Royal Society of London for Improving Natural Knowledge [*Sociedade Real de Londres para Melhoria do Conhecimento Natural*], fundada em 1662, muitos dos seus membros professavam-se cristãos. George M. Trevelyan (1876-1962) escreveu em *English Social History* [História Social Inglesa] (1942) "Robert Boyle, Isaac Newton e os membros fundadores da Sociedade Real foram homens extremamente religiosos, que repudiavam as doutrinas céticas de Hobbes. Mas eles lembravam os seus compatriotas de que há uma lei no universo, além de métodos de investigação, pelos quais é possível descobrir a verdade. Pois eles acreditavam que estes métodos jamais poderiam levar a uma conclusão que não fosse consistente com o relato da Bíblia e com a religião milagrosa;

Newton viveu e morreu nesta fé". Não devemos achar que a base cristã possa impedir a ciência. Mas antes, pelo contrário, é o fundamento cristão que torna possível a ciência.

A tradição de Bacon e Newton e os primórdios da Sociedade Real foram estritamente mantidos por todo o século 19. Michael Faraday (1791-1867) deu grandes contribuições no campo da eletricidade. A sua mais nobre descoberta foi a indução da corrente elétrica. Faraday também era cristão. Ele pertencia a um grupo que defendia a seguinte postura: "Onde as Escrituras falam, nós falamos; onde as Escrituras se calam, nós nos calamos". Na convicção de que o conhecimento concernente à criação de Deus foi destinado à apreciação de todos e não só de uma elite profissional, ele fez demonstrações públicas da sua obra pioneira em eletricidade que se tornaram famosas. James Clerk Maxwell (1831-1879) que, como Faraday, atuava no campo da eletricidade, também acreditava em um Deus pessoal. O fato é que a maioria dos fundadores da ciência moderna, de Copérnico até Maxwell, atuavam de acordo com uma base cristã. Muitos deles professavam pessoalmente o Cristianismo. Mas, mesmo os que não o faziam, viviam de acordo com as estruturas de pensamento trazidas pelo Cristianismo, particularmente pela convicção de que Deus, o Criador e doador da lei, imprimiu à sua criação leis que o homem pode descobrir.

Mas poderíamos nos perguntar: "será que a ciência já não atingiu um novo estágio agora, que torna ultrapassado o conceito de universo ordenado?" É freqüentemente dito que a relatividade, enquanto filosofia, enquanto visão de mundo, se funda na Teoria da Relatividade de Einstein. Acontece que isso não passa de um engano, pois a Teoria de Relatividade de Einstein diz que, por todo o universo, a luz sempre viaja em uma velocidade constante no vácuo. Em outras palavras, é preciso afirmar com toda a convicção que não existe nada menos relativo, do ponto de vista filosófico, do que a teoria da relatividade. Einstein mesmo era irredutivelmente contrário a esta forma de aplicação dos seus conceitos. É só lembrarmos das suas palavras, tão amplamente citadas, publicadas no *London Observer*, em 5 de abril de 1964: "Eu não posso acreditar que Deus joga dados com o cosmos".

Poderíamos perguntar então, se o princípio da incerteza ou princípio da indeterminação (1927) de Werner Heisenberg (1901-1976) e a ampla aceitação do conceito de *quantum* não provaram que as visões de Einstein estavam ultrapassadas. Mais uma vez, a resposta é *não*. O princípio da indeterminação está relacionado a um certo campo de observação, ou seja, a certa *localização* do objeto e à sua *velocidade*. Por exemplo, se

tentamos estabelecer a posição e a velocidade exata de duas partículas atômicas que estão prestes a colidir, jamais estaremos em condições de determinar precisamente como elas irão rebater. O físico não pode ter uma *observação* precisa de sua posição e de sua velocidade simultaneamente. A teoria quântica, seja aplicada à luz, seja às partículas, não implica o conceito de acaso ou de universo aleatório. Por exemplo, não importa se vista como onda, ou como partícula, o fato é que a luz não se move de forma aleatória e este é um efeito que nos leva às suas causas. Mesmo a tão remota teoria da existência dos "buracos negros" no espaço, desenvolvida por John G. Taylor (1931-), se baseia no conceito de universo ordenado e em cálculos baseados neste conceito.

Se quisermos voar com um avião, ele precisa ter sido construído de tal forma que possa ser enquadrado na ordem de um universo existente. Não importa no que as pessoas tenham passado a acreditar; elas estarão sempre procurando dar explicação a qualquer acontecimento a partir de outros acontecimentos anteriores. Se isso não fosse viável, não somente as explicações acabariam, mas também o uso confiável da ciência, do ponto de vista tecnológico. Tanto é possível que as coisas funcionem assim em nosso universo que, por causa da existência de uma uniformidade de causas naturais, um homem pode viajar centenas e milhares de quilômetros até pousar na Lua a poucos metros de distância do destino planejado; ou então, que ele possa apontar uma arma atômica para um alvo que se encontra do outro lado do planeta, e fazê-la cair a poucos metros de distância daquele alvo. Sabemos muito bem que o universo em que vivemos é muito mais complexo do que as pessoas costumavam achar, inclusive os cientistas, mas essa é uma concepção muito diferente daquela de um universo aleatório.

Partindo de um fundamento cristão, temos esperanças de descobrir algo de verdadeiro acerca do universo pela razão. Há outros resultados da cosmovisão cristã. Por exemplo, existe a certeza de algo "aí" – uma realidade objetiva – que pode ser examinado pela ciência. O que pensamos estar observando não é mera extensão da essência de Deus, como supõe o pensamento hindu ou budista. A cosmovisão cristã nos apresenta ao mundo real que está aí para ser estudado de forma objetiva. Outro resultado da base cristã é que vale a pena descobrir mais a respeito deste mundo, pois assim agindo estaremos investigando a criação de Deus. Além disso, as pessoas passam a ser livres para investigar a natureza, já que ela deixou de ser vista como repleta de deuses e, portanto, como um tabu. Todas as coisas foram criadas por Deus e estão abertas para a investigação por parte das pessoas. Deus mesmo solicitou

à humanidade que tivesse domínio sobre a natureza, e, como vimos na citação de Francis Bacon, ele acreditava que a ciência tem uma boa participação nisso. Existe razão para continuarmos interessados e insistir nisto.

Neste contexto, o potencial criativo das pessoas tem uma base sobre a qual pode desenvolver-se e continuar. Para citarmos novamente Bacon: "para concluir, portanto, não podemos deixar nenhum homem, por pretensões insanas à sobriedade, ou uma doentia moderação aplicada, pensar ou sustentar que o homem possa ir longe demais na pesquisa ou ser excessivamente entendido no livro das palavras de Deus ou no livro das obras de Deus". Para Bacon, o "livro das palavras de Deus" é a Bíblia; "o livro das obras de Deus" é o mundo que Deus criou. Portanto, para Bacon, bem como para os demais cientistas que trabalhavam a partir do fundamento cristão, não havia, em última instância, nenhuma separação ou conflito entre os ensinamentos da Bíblia e da ciência.

Os gregos, os muçulmanos e os chineses acabaram perdendo seu interesse pela ciência. Como dissemos anteriormente, os chineses tiverem um conhecimento precoce e profundo do mundo. Joseph Needham (1900-1995), em seu livro *The Grand Titration* [A Grande Titulação] (1969), explica por que esse legado nunca se desenvolveu em uma ciência totalmente amadurecida: "Não havia nenhuma confiança que um código de leis naturais pudesse ser descoberto ou inteligível, porque não havia garantia nenhuma de que o ser divino, até mais racional do que nós mesmos, jamais tivesse formulado um código que pudesse ser lido". Mas, para os cientistas que atuavam de acordo com uma base cristã, existia um incentivo para continuar procurando por uma verdade objetiva, que eles tinham boas razões para saber que existia. Então, com o destaque que a Bíblia dá à justiça do trabalho e à dignidade de todas as vocações, não era mais do que natural que as coisas que se estudava tivessem abundantes implicações práticas, evitando que permanecessem no âmbito da mera curiosidade intelectual e que, em outras palavras, já estava na hora do nascimento da tecnologia, no seu sentido benéfico.

Qual era a visão destes cientistas modernos, com base no Cristianismo? Eles defendiam uma concepção de uniformidade das causas naturais em um *sistema aberto*, ou, como também pode ser expresso, eles defendiam a uniformidade das causas naturais em um espaço de tempo limitado. Deus criou um mundo de causas e efeitos; por isso mesmo temos a possibilidade de descobrir algo acerca das causas, a partir dos seus efeitos. *Porém* (e este *porém* é muito importante) nós vivemos em um universo *aberto*, porque Deus e o homem estão *fora* do âmbito da

uniformidade das causas naturais. Em outras palavras, o que existe não é uma grande máquina que inclui tudo. É claro que, se a pessoa se jogar na frente de um carro em movimento, o universo de causas e efeitos funciona sobre ela; mas Deus e as pessoas não se constituem como partes de uma máquina cósmica. É verdade que coisas acontecem numa seqüência de causas e efeitos, mas esta seqüência pode a qualquer momento ser alterada por Deus ou pelas pessoas. Conseqüentemente, há espaço para Deus, mas também há um espaço próprio ao homem.

Isso carrega algo extremamente profundo: a máquina – não importa se estamos falando do cosmos ou das máquinas produzidas pelas pessoas – não é nem mestre nem ameaça porque a máquina não é tudo. Existe aí algo mais, que se encontra do lado de "fora" da máquina cósmica, e há espaço também para o homem ser homem.

O COLAPSO NA FILOSOFIA E CIÊNCIA

Abordamos, no capítulo um, o fato de que, para entendermos melhor até onde chegamos nas nossas idéias intelectuais e nas nossas vidas cotidianas (incluindo nossas vidas cultural e política) é preciso traçar três linhas: a filosófica, a científica e religiosa. Isso já foi realizado ao longo dos capítulos anteriores e chegamos agora à era do homem moderno. À medida que seguirmos em direção ao que denominei de *O Colapso*, estaremos considerando aqui os lados filosófico e científico e suas inter-relações.

Alfred North Whitehead observou que toda a história da filosofia européia é uma série de notas de rodapé a Platão. Isso já é ir longe demais. Entretanto, Platão de fato compreendeu algo de crucial – não só no pensamento teórico, mas também na vida prática. Ele viu que, se não há absolutos, as coisas individuais (os particulares, os detalhes) não têm sentido. Por particulares estamos nos referindo às coisas que se encontram individualmente à nossa volta. As rochas que podemos ver numa praia são particulares. As moléculas que constituem as rochas são particulares. E eu como indivíduo e você como indivíduo somos particulares.

Platão entendia que, independente de a que parte estejamos nos referindo, se não há absoluto – sem universal – então o particular não tem sentido. O universal ou absoluto é o que permite que os particulares se ajustem – o que dá unidade e sentido ao todo. Isso pode ser aplicado à

linguagem. Existe uma ampla variedade de maçãs, mas não verbalizamos cada vez consultando a lista de nomes para cada espécie de maçã. O que fazemos é resumi-las todas sob a palavra *maçãs*. Semelhantemente, embora exista uma grande variedade de peras, nós as resumimos todas com a palavra *peras*. Num nível mais amplo de generalidade, há certamente outras espécies de fruta. Mas, mais uma vez aqui, nós não dizemos todas as espécies de frutas, individualmente; dizemos simplesmente *frutas*.

O problema, contudo, não está só na linguagem, mas também na realidade: o que poderia estar unificando e dando sentido a tudo o que existe? Jean-Paul Sartre (1905-1980), o filósofo existencialista francês, destaca este problema na nossa geração. De acordo com a sua concepção, um ponto finito é absurdo se não tiver um ponto de referência infinito. Poderemos entender esta concepção mais facilmente se a aplicarmos ao campo da moral. Se não há nenhum padrão de moral absoluto, então não podemos dizer, em sentido definitivo, que algo possa ser certo ou errado. Por *absoluto* podemos entender o que sempre se aplica, ou o que fornece um padrão final ou definitivo. É preciso que haja um absoluto se existir *moral*, e deve haver um absoluto se existir *valores* reais. Se não houver nenhum absoluto além das idéias do homem, então não há instância de apelação final para julgar entre os indivíduos e grupos cujos juízos de moral conflitem. Nós fomos deixados apenas com opiniões conflitantes.

Nós não necessitamos de absolutos somente no campo dos valores e da moral; os absolutos serão sempre necessários, se quisermos ver algum *sentido* na nossa própria existência – minha existência, sua existência, a existência do ser humano. Ou mesmo em nível mais profundo, é preciso que tenhamos absolutos, se quisermos ter uma epistemologia sólida (uma teoria do conhecimento – de como adquirimos conhecimentos, ou de como sabemos que sabemos). Como podemos ter certeza de que o que pensamos conhecer do mundo lá fora corresponde de fato ao que lá está? E em todos estes planos, cada vez mais profundos em relação ao anterior, se não houver aí nenhum absoluto, todas estas coisas ficarão perdidas para nós: moral, valores, o sentido da existência (incluindo o sentido do homem) e a base do conhecimento.

Os filósofos não-cristãos, dos tempos dos gregos até pouco antes dos nossos tempos, tinham três coisas em comum. Primeiro, eles eram racionalistas. Isto é, eles achavam que o homem (ainda que finito e limitado) é capaz de começar de si mesmo e reunir particulares suficientes para construir seus próprios universais. O racionalismo rejeita qualquer tipo de conhecimento proveniente de fora do próprio homem, particularmente qualquer conhecimento vindo de Deus.

O segundo ponto que eles tinham em comum é que todos eles levavam a razão a sério. Eles aceitavam a validade da razão – de que a mente pensa em termos de antítese. Ou seja, com suas mentes as pessoas podem chegar à conclusão que determinadas coisas são verdadeiras enquanto outras não são verdadeiras, que coisas são certas em contraste com outras coisas que são erradas. A primeira lição em lógica clássica: A é A, e A não é não-A.

Em terceiro lugar, além de serem racionalistas que acreditavam na validade da razão, os filósofos não-cristãos de antes do século 18 eram também otimistas. Eles pensavam que poderiam e teriam sucesso na sua luta por elaborar um conhecimento unificado e verdadeiro do que a realidade é, pelo uso exclusivo da razão. Com isso, teríamos à mão razões satisfatórias para tudo o que se pode descobrir no universo, para tudo o que as pessoas são e para tudo o que elas pensam. Eles esperavam por algo que fosse unificar todo o conhecimento e toda a vida.

No entanto, três importantes mudanças ocorreram, mudanças estas que fizeram do homem aquilo que é hoje, e das sociedades modernas o que são. Vamos olhar primeiramente a mudança na ciência, em seguida na filosofia e, mais tarde na teologia. Como já pudemos observar, a Revolução Científica fundou-se numa base cristã. Os cientistas precursores da ciência atual acreditavam no conceito de uniformidade das causas naturais, vistas em um sistema *aberto*. Deus e o homem estavam de fora da máquina de causa e efeito do cosmos, e por isso *ambos* tinham influência sobre a máquina. Para eles, a totalidade do que existe *não pode ser* reduzida a uma grande máquina cósmica, capaz de incluir tudo. O processo de mudança da ciência atual para aquilo que eu chamo de *moderna ciência moderna,* nada mais representou do que uma transferência do conceito de uniformidade das causas naturais em um *sistema aberto*, para o conceito de uniformidade das causas naturais em um *sistema fechado*. De acordo com esta última, não há nada que se encontre fora da máquina cósmica total; cada coisa que existe é uma parte dela.

Os cientistas dos séculos 17 e 18 continuaram a usar a palavra *Deus*, mas empurraram Deus cada vez mais para algum canto dos seus sistemas de pensamento. No final, os cientistas desta corrente de pensamento acabaram passando a adotar a idéia de um sistema completamente fechado. Com isto, não se deixava espaço algum para Deus. Mas também não se deixava espaço para o homem. O homem desaparece e passa a ser visto como alguma espécie de máquina determinista e behaviorista. Tudo é uma parte da máquina cósmica, inclusive as pessoas. Em outras palavras: antes do advento da moderna ciência moderna (isto é, da ciência

naturalista, ou da ciência materialista), as leis de causa e efeito eram aplicadas à física, à astronomia e à química. A perspectiva mecânica de causa e efeito passou a ser aplicada hoje igualmente aos campos da psicologia e da sociologia.

Note particularmente que os cientistas, considerados pais das grandes rupturas anteriores no campo da ciência, não teriam aceitado esta concepção. Ela não surgiu em decorrência de alguma coisa que possa ser demonstrada pela ciência, mas porque os cientistas que adotavam esta nova visão *tinham aceitado uma base filosófica diferente*. As descobertas da ciência, enquanto tal, não os levavam a adotar esta visão; foi a sua cosmovisão que os levou a este ponto. Eles se tornaram naturalistas ou materialistas em seus pressupostos.

O filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi um dos primeiros expoentes de uma filosofia do materialismo, da mesma forma que o físico Ludwig Büchner (1824-1899), cujo livro *Força e Matéria* (1855) acabou chegando a vinte e uma edições, tendo sido traduzido para todas as principais línguas. É de interesse mais do que passageiro notar que Richard Wagner (1813-1883), o compositor alemão de óperas, já estava lendo Feuerbach em 1848. Naquela época da sua vida, Wagner sofria uma profunda influência por Feuerbach; foi Wagner que encorajou Ludwig II da Bavária a ler Feuerbach. Assim, a obra de Feuerbach teve grande influência não só sobre o pensamento abstrato, mas também nas artes e no Estado. Ernst Haeckel (1834-1919), um biólogo da Universidade de Jena, foi autor de *A Charada do Universo ao Final do Século 19* (1899), o qual também se tornou um best-seller. Nas suas colocações acerca da matéria e da energia, Haeckel afirma que elas são eternas e também admite que a mente ou alma humana deve ser explicada a partir do materialismo. E ele já estava vislumbrando a que fim isso acabaria levando, e aceitou que as pessoas não têm livre-arbítrio.

Quando a sociedade passou a pensar desta forma, já não restava lugar algum para Deus nem para o homem enquanto tal. Quando a psicologia e a ciência social são feitas partes de um sistema fechado de causa e efeito, juntamente com a física, astronomia e química, não só Deus é declarado morto. O homem também. E, dentro desta estrutura, o amor morreu. Em um sistema totalmente fechado de causa e efeito, jamais restará espaço para a liberdade. O homem se torna um zero. As pessoas e tudo o que elas fazem passa a ser reduzido à mera engrenagem de algum maquinário.

No humanismo da Alta Renascença, seguindo seu curso rumo à maturidade através do Iluminismo, o homem estava destinado a se tornar autônomo. Esta corrente prossegue e, quando chega às alturas da moderna ciência moderna, o próprio homem é devorado: o homem enquanto tal está morto. A vida tornou-se despropositada, esvaziada de sentido.

Büchner e Haeckel disseram que matéria e energia são eternas. Agora a cosmovisão do materialismo levou isso adiante, procurando oferecer uma explicação para o *homem* pela uniformidade de causa e efeito em um sistema fechado. Charles Lyell (1797-1875), em seu *Princípios da Geologia* (1830-1833), foi quem mais se destacou por ter escancarado as portas para isso, enfatizando a uniformidade das causas naturais no campo da geologia. A sua concepção era que não havia forças no passado além daquelas que estão ativas hoje.

Charles Darwin (1809-1882) ampliou os conceitos de Lyell sobre a origem da vida biológica. No seu livro *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* [A Origem das Espécies por Meio da Seleção Natural ou a Preservação de Raças Favorecidas na Luta pela Vida] (1859), Darwin desenvolveu o conceito de que toda a vida biológica surgiu de formas mais simples de vida, por meio de um princípio que ele chamou de "sobrevivência do mais adaptado". Existem ainda dúvidas a respeito deste conceito. Tanto o darwinismo quanto o neodarwinismo e o reducionismo têm as suas dificuldades para explicar *como* esse processo que eles postulam de fato funciona. Existem ainda problemas estatísticos, como foi apontado por Murray Eden (1929-), no seu artigo de 1967 "Heresy in the Halls of Biology – Mathematicians Question Darwin" [Heresias no Campo da Biologia – Matemáticos Questionam Darwin] (*Scientific Research*, Novembro, 1967). Este problema também foi levantado, de maneira um tanto mais técnica, no artigo de Eden "Inadequacies of Neo-Darwinian Evolution as a Scientific Theory" [Inadequações da Evolução Neodarwiniana como Teoria Científica], que apareceu em *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution* [Desafios Matemáticos para a Interpretação Neodarwiniana de Evolução] (1967). Os estudos estatísticos indicam que a mera casualidade (fator aleatório) não poderia ter produzido a complexidade biológica do mundo, a partir do caos, não importa o período de tempo sugerido até então. "Será que houve tempo suficiente para que a seleção natural se processasse, como se pode inferir das obras mais expressivas do darwinismo e neodarwinismo, de maneira que permitisse a identificação e observação dos fenômenos da natureza? Não, dizem os matemáticos".

Na verdade, podemos ir muito além disso; o estudo estatístico levanta ainda a questão se é possível que o mero acaso possa gerar um processo contínuo de *crescente complexidade*. Se é o mero acaso que está cuidando de tudo sozinho, *por que* o que existe (incluindo a estrutura biológica) deveria caminhar continuamente em direção de uma complexidade cada vez maior?

O mais importante a notar é que ninguém demonstrou ainda como o ser humano pode ter sido gerado por alguma coisa não-humana, unicamente pelo tempo acrescido do acaso. Tal posicionamento acaba levando o humano a ser tornado não-humano ou, numa súbita explosão romântica, a uma correnteza de palavras. Por exemplo, como Jacob Bronowsli (1808-1974), encerra o seu livro *A Escalada do Homem (1973)* numa impressionante torrente de sentenças tão românticas quanto essas: "Nós somos fruto de uma experiência inusitada, pela qual a natureza concebeu uma inteligência racional que se prova ser mais inteligente do que o reflexo. O conhecimento é nosso destino. O auto-conhecimento, que acaba por articular toda essa experiência às artes e às elucidações da ciência, está à nossa espera mais à frente". Os pensadores humanistas, que partem da total autonomia, acabam chegando à conclusão de que não há valor ou sentido no mundo, ou então, tentam produzir valores e sentidos, de maneira meramente retórica. Assim, tanto o *como* quanto o *porquê* são problemáticos. A concepção de uma linha de desenvolvimento contínuo da molécula até o homem, com base apenas em tempo acrescido de acaso, deixa estas duas questões essencialíssimas do *como* e do *porquê* sem resposta.

As idéias de Darwin acabaram sendo popularizadas por Thomas Huxley (1825-1895). Mas foi Herbert Spencer (1820-1903), quem de fato cunhou a expressão "sobrevivência do mais adaptado", quem estendeu a teoria da evolução biológica a toda a vida, inclusive à ética. Spencer dizia: "A miséria dos inaptos[...] a fome dos ociosos e o processo de exclusão dos mais fracos pelos mais fortes[...] são os graus de benefícios mais amplos e extensivos em longo prazo". Não havia necessidade de estender a evolução biológica ao "darwinismo social". Mas foi o mais natural para estes homens, por causa do seu desejo de descobrir um princípio unificador que pudesse tornar o homem autônomo capaz de explicar tudo por meio da ciência naturalista, isto é, com base na uniformidade de causas naturais vistas em um sistema fechado. Esta passou a ser a estrutura de referência de acordo com a qual eles tentavam dar unidade às coisas individuais, ou aos particulares, aos mínimos detalhes do universo e à História do homem. Em *Physics and Politics:*

Thoughts on the Application of Principles of Natural Selection and Inheritance to Political Science [Física e Política: Pensamentos Sobre a Aplicação dos Princípios da Seleção Natural e Herança à Ciência Política] (1872), Walter Bagehot (1826-1877) foi ainda mais longe do que Spencer, ao aplicar estes conceitos ao progresso dos grupos. Conseqüentemente, estas concepções estavam abrindo as portas ao racismo e ao uso indiscriminado dos bens acumulados, a fim de que, em nome da "ciência", fossem sancionados e acatados.

Estas idéias ajudariam, posteriormente, a chegar a uma conclusão que, embora lógica, era ainda mais abrangente: o movimento nazista na Alemanha. Heinrich Himmler (1900-1945), líder da Gestapo, declarou que a lei da natureza deve seguir o seu curso natural, pela sobrevivência do mais adaptado. Isso acabou resultando as câmaras de gás. Hitler declarou inúmeras vezes que o Cristianismo, com toda essa sua idéia de caridade, deve ser "substituído pela ética da força sobre a fraqueza". Certamente inúmeros fatores estavam envolvidos na ascensão do Nacional Socialismo na Alemanha. Por exemplo, o modo de pensar do Cristianismo foi amplamente perdido, uma vez que a filosofia racionalista e o panteísmo romântico o estavam minando pelo lado secular e uma teologia liberal (que era uma adoção do racionalismo na terminologia teológica) da parte das universidades e de muitas igrejas. Assim, o consenso do Cristianismo bíblico já não predominava na sociedade alemã. Depois da Primeira Guerra Mundial, passou a instaurar-se o caos político e econômico e uma onda de promiscuidade moral assolou a Alemanha. Dessa forma, foram muitos os fatores geradores dessa situação. Acontece que, neste contexto, a teoria da sobrevivência do mais adaptado certamente dava legitimidade ao que estava acontecendo.

O movimento nazista não foi a conseqüência final desta forma de pensar. Certos defensores contemporâneos da engenharia genética recorrem, ainda que de uma maneira um pouco mais amena, mas não menos relevante, aos mesmos argumentos para dar suporte à suposição de que os fracos não devem ser mantidos vivos graças aos avanços da medicina, pois isso poderia estar contribuindo para uma geração futura *mais fraca* do que a anterior. Ao invés disso, eles argumentam, a engenharia genética deve ser usada para propagar os mais aptos. O humanismo estava preparando terreno para fazer do homem um ser autônomo; mas os resultados alcançados não foram o que os defensores do humanismo vislumbraram.

Tendo visto a mudança que se instaurou na ciência, passamos a examinar agora outra mudança, ocorrida no campo da filosofia. Já notamos

que as visões filosóficas anteriores eram otimistas, pois elas admitiam que as pessoas estavam em condições de, com uso exclusivo da razão, elaborar um conhecimento unificado e verdadeiro acerca do que a realidade é, e que, feito isso, elas teriam explicações satisfatórias para tudo que se encontra no universo e para tudo que as pessoas são e pensam.

Essa seqüência histórica de filósofos não cristãos poderia ser mais bem compreendida se imaginarmos a seguinte situação: uma pessoa diz: "Aqui está um círculo o qual irá dar o conhecimento unificado e verdadeiro daquilo que realmente é: O". O próximo diria: "Não!" – e riscaria o círculo, anulando-o: ⊗. E então este diria: "Aqui está o círculo: O". E um terceiro diria: "Não!" e riscaria o círculo ⊗ e diria: "Aqui está o círculo: O". E assim por séculos. Cada um deles mostrava que os filósofos anteriores fracassaram e depois tentava elaborar a sua própria resposta, que no futuro outros pensadores novamente acabariam por mostrar que eram inadequadas para conter todo o conhecimento e toda a vida.

Os filósofos mais antigos não acharam o círculo, mas eles eram otimistas em acreditar que alguém um dia o descobriria. Uma vez quebrada a seqüência de círculos riscados, houve uma mudança drástica. Foi esta mudança que fez do homem o que ele é hoje.

Muitos estudiosos consideram René Descartes (1596-1650) como pai da filosofia moderna, e, de fato, a sua importância não pode ser minimizada. Ainda assim, parece-me existir dois motivos por que ele deva ser colocado entre os filósofos antigos. Primeiro, ele estava supremamente confiante que alguém, pelo pensamento humano apenas, poderia questionar todas as noções baseadas na autoridade e poderia começar de si mesmo com total suficiência ("penso, logo existo"). Em segundo lugar, ele acreditava que a matemática seria capaz de criar uma unidade – como um modelo – para todos os tipos de investigação. Ele tinha plena confiança de que a matemática e a análise matemática, se desenvolvidas por deduções cuidadosamente traçadas a partir delas, forneceriam o fator que daria a todo o conhecimento uma unidade. O pensamento filosófico flui como um rio e certamente Descartes tinha um papel importante no preparo da corrente que viria a surgir; mas, na minha opinião, a mudança só se daria mesmo no século seguinte, o século 18.

Quatro homens lideraram esta mudança da antiga visão otimista para uma visão esvaziada de qualquer esperança otimista. A mudança aconteceu porque o ideal humanista falhou. Depois de todos estes séculos de círculos sugeridos, a expectativa humanista de que a autonomia pudesse conferir uma unidade a todo o conhecimento, e para toda vida,

acabou distante. E as pessoas começaram a andar em círculos de diferentes variedades de respostas semelhantes – como se andassem num imenso e circular quarto escuro, procurando desesperadamente por uma saída – até que gradualmente lhes ocorria a possibilidade de não haver saída. Este reconhecimento deu-se no século 18, e com ele a postura humanista da humanidade passou de otimista para pessimista. Ela abria mão da esperança por uma resposta unificada.

A importância relativa destes quatro expoentes pode ser questionada, mas foi a influência acumulada destes quatro pensadores (com todas as suas implicações feitas pelos seus seguidores) que levou a antiga perspectiva otimista de um conjunto unificado de conhecimentos verdadeiros, com base exclusiva na razão, à completa extinção. Isso teve um tremendo efeito sobre a cultura ocidental e a sociedade, até o mais simples dos homens da rua. E estes quatro expoentes de importância vital foram Jean-Jacques Rousseau, Imamanuel Kant, George Wilhelm Hegel e Søren Kierkegaard.

O primeiro, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), era um suíço de Genebra. Como o leitor há de lembrar, o humanismo da Alta Renascença entrou em crise, já que, para o homem que parte de si de maneira autônoma, há uma tensão entre as coisas individuais, os particulares, e seus respectivos sentidos. Isso poderia ser esquematizado nos seguintes termos:

UNIVERSAIS que dão sentido aos particulares

PARTICULARES, cada um de nós como pessoa

Nos tempos de Rousseau, este problema do humanismo avançou ainda mais. Com Rousseau, o mesmo problema passou a ser formulado de modo um tanto diferente e pode ser expresso nos seguintes termos:

LIBERDADE AUTÔNOMA

NATUREZA AUTÔNOMA

Esta nova formulação do velho problema humanista tem duas partes. Primeiro, havia os que estavam conscientes de que, no campo da razão, as pessoas estavam cada vez mais chegando a um ponto em que tudo, até as pessoas, passa a ser visto como máquina. No final da sua vida, Leonardo Da Vinci já previa que, se partirmos de forma humanista da matemática, só haverá particulares e nunca chegaremos aos universais ou ao sentido das coisas, e tudo o que nos restará é a mecânica. O pensamento humanista levou 250 anos para chegar onde Da Vinci já previa que ele acabaria chegando, ou seja, em torno do século 19. Tudo é máquina, inclusive as pessoas.

Em segundo lugar, Rousseau mesmo chegou a vislumbrar a tensão precisamente neste ponto da sociedade, da vida política e da cultura. Ele via o homem primitivo, o "bom selvagem", como superior ao homem civilizado. Neste sentido, ele escreveu: "Se o homem é bom por natureza, como acredito ter provado que é, segue-se que ele permanecerá assim, enquanto nada que seja estranho a ele mesmo não vier a corrompê-lo". Em 1749 ele experimentou uma espécie de "conversão", quando chegou à conclusão de que o Iluminismo, com o seu foco na razão e as suas artes e ciências, levou as pessoas a perder mais do que a ganhar. Assim, no meio deste "progresso", ele acabou abdicando da sua fé no "progresso".

Rousseau e seus seguidores estavam subestimando a razão e eles reconheciam as restrições da civilização, tida como algo maligno: "O homem nasceu livre, mas por todo lugar ele está acorrentado". Rousseau encarava o homem primitivo como ser inocente e autônomo, como um bem último. O que é preciso entender aqui é que a liberdade que ele advogava não se limitava à liberdade de Deus ou da Bíblia, mas envolvia a liberdade de qualquer tipo de restrição – liberdade cultural, liberdade em relação a qualquer tipo de autoridade, liberdade absoluta do indivíduo – uma liberdade na qual o indivíduo passa a ser o centro do universo.

Teoricamente, esta liberdade individual estaria perfeitamente refletida na "vontade geral" expressa por meio de um *contrato social*. O caráter utópico deste conceito ficou provado pelo reinado do Terror instaurado pela Revolução Francesa, cuja pretensa purificação da vontade geral passou a significar não apenas a perda de todas as liberdades individuais, mas também a soberania da guilhotina. Na verdade nem foi preciso esperar o reinado do Terror se instaurar para que se pudesse ver o problema. Ele já estava se imprimindo nos escritos do próprio Rousseau.

O conceito de liberdade autônoma de Rousseau chocava-se contra a sua própria tese, quando ele deixava de falar do indivíduo e passava para a sociedade. Em *O Contrato Social* (1762), ele escreve que "para que o pacto social não seja uma fórmula vazia, ele tacitamente inclui o compromisso da suposição, como único recurso capaz de dar força ao resto, de que, quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral, deve ser constrangido por todos os demais membros a segui-lo. Isso não significa nada menos do que forçá-lo a ser livre". Vemos mais uma vez aqui a perspectiva humanista utópica acabando em tirania, não importa

se nos escritos de Rousseau ou no reino do Terror que levou esta sua posição às suas últimas conseqüências. Robespierre, o "Rei do Terror", foi um discípulo doutrinado por Rousseau e costumava racionalizar as suas ações baseado em Rousseau. Quanto a este relacionamento do Iluminismo e da Revolução Francesa com Rousseau, é interessante notar que no chalé de Voltaire em Ferney existem duas estátuas de tamanho natural em perfeita simetria dos dois lados da porta principal – uma estátua de Voltaire e outra de Rousseau.

O conceito de liberdade em Rousseau teve diversas formas de manifestação. Em suas *Confissões* (1782), por exemplo, ele argumentava que a melhor educação é virtualmente a inexistência total de educação. Isso teve um enorme impacto sobre as teorias da educação de auto-expressão posteriores, as quais têm influência até os nossos dias. Todos nós temos inconsistências; no entanto, não podemos deixar de mencionar que, enquanto escrevia sobre educação, a verdade é que Rousseau também enviou cinco filhos da sua amante para orfanatos. Os seus conceitos eram tão utópicos na sua vida pessoal quanto eles se provavam ser na política. A influência de Rousseau não era exercida só pelos seus tratados em prosa, mas também pelas óperas por ele compostas. *Le Devin du Village* (1752) exerceu um papel decisivo na formação do estilo da *opéra comique* francesa, enquanto que a sua obra posterior *Pigmalião* (elaborada em 1775) lançava as bases do melodrama. Com o seu apelo para que "retornemos à natureza", Rousseau exercia uma influência duradoura sobre a música do seu tempo, bem como sobre as novas correntes na literatura e na pintura.

Em *Rousseau and Revolution* [Rousseau e a Revolução] (1967) de Will e Ariel Durant, Rousseau é retratado como a mais importante influência sobre o pensamento moderno, por isso o livro destes autores começa por ele. Penso que eles estão certos neste ponto. Rousseau teve um efeito profundo sobre os pensamentos e vidas dos seus seguidores. O seu pensamento influenciou o pensamento dos nossos dias, sob diversos aspectos. Por isso, eu gostaria de investir mais na discussão dos seus conceitos e influência, do que em Kant, Hegel e Kierkegaard.

O conceito de liberdade autônoma de Rousseau acabou levando ao ideal boêmio, segundo o qual o herói é aquele homem que luta contra os princípios, valores e restrições da sociedade. Giacomo Puccini (1858-1924) deu total vazão a ele em sua ópera mais popular, *La Bohème* (1896). E até pouco tempo antes dos nossos tempos, este ideal boêmio representou o princípio que guiava explicitamente a parcela mais autêntica do mundo *hippie* dos anos 60.

Acontece que Rousseau não estava só. Na Grã-Bretanha, o filósofo escocês David Hume (1711-1776) trabalhava exatamente na mesma época. Ele também criticava o uso da razão como método de descoberta da verdade e defendia a centralidade da experiência e sentimento humanos. Em sua crítica à razão, entendida como método exclusivo para a elaboração do conhecimento, Hume questionava a própria existência do conceito de causa e efeito. Hume teve grande influência tanto sobre a filosofia britânica quanto sobre o filósofo alemão Immanuel Kant, como discutiremos a seguir.

Voltando aos que estão na corrente de Rousseau, é preciso considerar o poeta filósofo Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Goethe equiparava a natureza à verdade. Goethe não se limitou a substituir a natureza pela Bíblia; para ele, a natureza era Deus. Podemos observar aqui o panteísmo impreciso que predominava na corrente de pensamento da sua época. Goethe se tornou panteísta numa tentativa consciente de descobrir um universal correspondente a todos os particulares que se encontram na realidade, não importa se aqueles mesmos particulares se mostrassem muitas vezes contraditórios. Por exemplo, as atrocidades da Revolução Francesa foram cometidas em um ano de safra de vinho particularmente boa! Em seu naturalismo – que acabou se movendo numa direção panteísta obscura, em contrapartida ao materialismo explícito – Goethe esperava romanticamente estar dando um espaço ao homem. Como Goethe o expressou, a natureza é a instância última de sanção de todos os julgamentos do homem.

Sob a influência de Rousseau, o romantismo surgia na Alemanha com Goethe, Johann Cristoph Friedrich von Shiller (1759-1805) e Gotthold Lessing (1729-1781). Todos os três haviam sido discípulos pioneiros do Iluminismo, antes de se converterem às idéias de Rousseau. Enquanto a razão era a heroína do Iluminismo, o sentimento passava a ser o herói do romantismo. A sentença de Shiller "todas as criaturas bebem com alegria do seio da natureza" é uma síntese bastante adequada desta escola de pensamento.

O próximo a seguir nesta corrente foi Beethoven (1770-1827), que passou a expressá-la na música. A música de Beethoven, mais do que a de qualquer compositor antes dele, dá a impressão de ser uma emanação direta da sua personalidade. Nela já podemos sentir o foco do homem moderno no estilo auto-expressivo ou expressionista. Os últimos quartetos (1825-1826) de Beethoven abriram as portas para a música do século 20.

Os poetas românticos ingleses William Wordsworth (1770-1850) e Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) encontravam-se na mesma corrente. Wordsworth extraía os seus valores dos instintos humanos mais do que de algum ensinamento. O pintor inglês John Constable (1776-1837) pintava não somente árvores e nuvens mas, de certa forma, ele relacionava a natureza que ele via a certa noção de grandeza *moral* do universo, refletindo, assim, aquilo que Wordsworth descrevia em "The Tables Turned":

One impulse from a vernal wood	Um impulso de uma madeira primaveril
May teach you more of man,	Pode ensinar-lhe sobre o homem,
Of moral evil and of good,	Sobre o mal moral e sobre o bem,
Than all the sages can.	mais do que toda a sabedoria pode.

Temos aí outro forte respaldo da concepção de Rousseau sobre o bom selvagem: tudo que é "natural" é moralmente bom.

A tentativa de fazer da natureza a base da *moral* também se manifestava no campo do direito civil, onde foi chamada de Escola da Jurisprudência da Lei Natural. A sua influência ainda pode ser fortemente sentida na jurisprudência. Tratava-se de uma tentativa de, em pleno século 18, continuar dispondo de princípios da lei "mesmo que Deus não exista". Estes juristas achavam que era possível construir um sistema completo e perfeito de leis com base nos princípios da lei natural. Mas havia um problema sério envolvido nesta tentativa de construir um sistema de leis a partir da natureza. A natureza é cruel ao mesmo tempo em que *não é* cruel.

Consideremos o dilema de Gauguin (1848-1903), seguidor de Rousseau, o pintor francês que, em sua busca pela liberdade total, abandonou a família e foi para o Taiti, na tentativa de encontrar a figura do bom selvagem. Depois de ter vivido no Taiti por algum tempo, ele percebeu que o ideal de bom selvagem era ilusório. Em seu último grande quadro – *De Onde Viemos? O que somos? Para Onde Vamos?* (1897 e 1898), exposto no Museu de Belas Artes de Boston – ele mostrou que o homem em si não tem resposta para as questões fundamentais – e isso se aplica tanto ao homem primitivo quanto ao civilizado. Ele escreveu o título nesta pintura, enquanto ainda estava trabalhando nela, chamando-a de obra filosófica comparável ao evangelho.

Mas que "evangelho"! Na pintura aparece uma velha primitiva à beira da morte. E Gauguin mesmo, em uma carta para Daniel de Montfreid, escreve: "Para onde vamos? Perto da morte de uma velha mulher, um

estranho e estúpido pássaro conclui: O quê? Oh, me desculpe, tu és meu mestre. Destino, como és cruel e sempre vencedor. Revolto-me". O que ele encontrou no Taiti (aonde ele foi para encontrar a liberdade não inibida do homem, que para Rousseau e Gauguin era a "obrigação") acabou se revelando como sendo a morte e crueldade. Quando ele terminou esta pintura, ele tentou cometer suicídio, mas sem sucesso.

Ou, para ilustrar de outra forma o problema de assumir a natureza como padrão moral, podemos analisar o exemplo do Marquês de Sade (1740-1814), que tão bem compreendia as conclusões lógicas desta deificação da natureza. Ele sabia que, se a natureza é tudo, tudo o que *é* está certo e nada mais pode ser dito. A conseqüência natural disso não podia ser outra do que o "sadismo", a sua crueldade, especialmente em relação às mulheres. Escreveu ele em *La Nouvelle Justine* (1791-1797): "Já que a natureza nos criou (a nós homens) mais fortes, então podemos fazer com elas (as mulheres) o que bem entendemos". Não existem diferenças do ponto de vista moral, não há sistema de valores. O que *é* está certo. E portanto, não há base nem para a moral, nem para a lei.

Pintar as coisas simples da vida era a maior alegria para os pintores da Reforma holandesa, pois eles pintavam dentro de uma estrutura que tinha duas partes: primeiro, a criação do homem por um Deus pessoal e bom; segundo, a anormalidade presente da natureza em decorrência da Queda. Mas é bem outra coisa tomar a natureza como ela é hoje e torná-la um padrão de medida para a bondade. Pois, se a natureza que aí está é tida como padrão de acordo com o qual o homem vive, a crueldade se torna igual à não-crueldade.

É preciso dizer novamente aqui que o conceito de Rousseau de liberdade autônoma estava se dirigindo a uma conclusão que se tornaria cada vez mais dominante à medida que o tempo ia passando. Foi ficando claro que todos os que defendiam a posição racionalista, com base exclusiva em sua própria razão, eram cada vez mais forçados a concluir que tudo, inclusive o homem, é uma máquina. O que não se pode admitir é que alguém defenda o conceito de que tudo é uma máquina, e ao mesmo tempo o de que as pessoas tenham a sua liberdade. Assim, a noção de um conhecimento unificado do que a realidade é (com base exclusiva na razão que quase todos os pensadores anteriores tinham como sua inspiração) estava sendo imensamente ameaçada. Nos tempos de Rousseau e dos seus seguidores, havia esta tendência de fragmentação dos conceitos (*tudo como uma máquina* e *a liberdade autônoma do homem*) e de gradual polarização em rumos divergentes.

O segundo dos quatro expoentes, que direcionaram a mudança da visão antiga mais otimista da filosofia para a cenário moderno em que a esperança está perdida, de que falávamos é o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804). Seus livros, que foram tão importantes no pensamento dos seus dias e nunca mais deixaram de o ser desde então, são *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Julgamento* (1790). Ele expressou o problema de sua época de forma diferente da de Rousseau, mas continua se tratando do mesmo problema:

MUNDO DO NÔMENO – conceitos de sentido e valor

MUNDO DO FENÔMENO – o mundo que pode ser pesado e medido, o mundo exterior, o mundo da ciência

Kant também procurava manter estes dois mundos reunidos. Na verdade ele tentava dar conta deste problema em muitos dos três livros mencionados (isso vale especialmente para a *Crítica do Julgamento*), mas ele, semelhantemente a Rousseau, nunca foi capaz de descobrir nenhum meio de alcançar a unidade. Com a sua obra, a esperança de se obter um conhecimento unificado estava na iminência de ser rachada em duas, de modo que nenhuma delas pudesse mais ser relacionada à outra. É o dilema humanista, surgido na Renascença – das coisas individuais, os particulares, *versus* o seu respectivo sentido e valor – que estava agora a ponto de explodir. Não havia mais como, partindo exclusivamente do homem, voltar a reunificar os mundos do nômeno e do fenômeno.

O romantismo, que havia começado com os seguidores de Rousseau, estava agora em pleno desenvolvimento, alimentado pelo desejo reforçado de se querer acreditar em alguma coisa – de escapar – por mais que isso exigisse abrir mão da esperança dos velhos filósofos não-cristãos de, a partir de si mesmos, da sua própria razão, serem capazes de encontrar uma resposta unificada para tudo.

O terceiro dos quatro expoentes foi outro alemão, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Os seus mais importantes livros são *A Fenomenologia da Mente* (1807), *A Ciência da Lógica* (1812-1816), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) e *Filosofia do Direito* (1821). Temos clareza, a partir dos seus escritos, de que ele percebia a necessidade de unidade entre os mundos do nômeno e do fenômeno. Ele lutava por isso em meio à série de conceitos religiosos, mas, na realidade, o que ele nos legou não passou de um mero palavreado religioso.

Podemos exemplificar isso nas suas próprias palavras, citadas por Walter Kaufmann (1921-1980) em seu livro *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary* [Hegel: Reinterpretação, Textos e Comentário] (1965): "Não o conceito mas o êxtase, não a fria necessidade progressiva do assunto em pauta, mas fermentar o entusiasmo é seguramente a melhor atitude e guia para as extensivas riquezas da substância".

O intrincado sistema de Hegel enfatiza fortemente a centralidade do Estado e o fluxo da História. Em *The Universe Next Door* [O Universo ao Lado] (1976), James W. Sire (1933-) resume o estudo de Frederick Copleston (1907-1994) sobre Hegel no volume 7 de *A History of Philosophy* [Uma História da Filosofia] (1963). Este resumo é tão sucinto que eu vou citá-lo aqui, até mesmo porque o texto de Copleston é muito longo para ser citado na totalidade: "De acordo com Hegel, o universo está em constante desdobramento, e o mesmo se dá com a compreensão que o homem tem do mesmo. Nenhuma proposição única sobre a realidade pode reproduzir este fato verdadeiramente. Ao invés disto, no âmago da verdade de uma dada proposição encontramos o seu oposto. E este, sempre que reconhecido, desdobra-se e se coloca em oposição à tese. Assim, há verdade tanto na tese quanto na antítese e, quando isto é percebido, uma síntese é formada, e uma nova proposição expressa a verdade da situação mais recentemente reconhecida. Mas esta proposição, por sua vez, contém o seu próprio oposto, fazendo com que o processo vá ao infinito. Assim, tanto o desdobramento do universo quanto a compreensão que o homem tem dele são dialéticos. Em suma, tanto o universo quanto a sua consciência – o homem – estão em constante evolução."

A conseqüência é que todas as posições particulares são relativizadas. Por mais simplificado que possa ser este resumo das idéias completas de Hegel, isso levou à idéia de que a verdade deve ser buscada muito mais na síntese do que na antítese. Em vez de na antítese (algumas coisas são verdades e seus opostos não são) a verdade e a justiça moral serão achadas no fluxo da História – uma síntese delas. Este conceito não foi predominante só do outro lado da Cortina de Ferro; ele também passou a imperar deste lado. A geração de hoje busca as soluções para os seus problemas em termos de sínteses e não de absolutos, e isso não só na filosofia, mas também na política, governo e moralidade individual. Quando isso acontece, a verdade, da forma como as pessoas sempre imaginaram que ela existisse, morreu.

O último dos quatro pensadores essenciais foi Søren Kierkegaard (1813-1855), um dinamarquês. Ele escrevia tanto livros devocionais quanto filosóficos. As obras *Either/Or* (1843), *Fragmentos Filosóficos*

(1844) e *O Pós-Escrito Científico Conclusivo* (1846) podem ser incluídas na última categoria. Pode haver e haverá uma discussão contínua entre os estudiosos quanto a se os pensadores religiosos ou seculares que elaboraram seus estudos a partir de Kierkegaard fizeram justiça a ele. De qualquer modo, independente do que possa ser considerado secular e religioso no pensamento deles, o fato é que o kierkegaardianismo implicou o pleno florescimento da noção de que a razão sempre gerou o pessimismo. Isto é, precisamos tentar encontrar respostas otimistas com relação ao sentido e aos valores ou um "nível superior" fora da razão. É preciso tentar encontrar o sentido das coisas sem o uso da razão, através do "salto de fé".

Você se lembrará de que, na Alta Renascença, os humanistas, partindo só de si mesmos, tinham seus conflitos com relação ao sentido ou valor das coisas e os absolutos para a moral. Com Rousseau, isso passou a ser denominado de dilema da LIBERDADE AUTÔNOMA/NATUREZA AUTÔNOMA. Para Kant tratava-se do MUNDO NOMENAL/FENOMENAL. Os seguidores de Kierkegaard levaram isso um passo mais a diante, traduzindo-o para o seguinte esquema:

IRRACIONALISMO = FÉ/OTIMISMO

RAZÃO = PESSIMISMO

Dessa forma, o otimismo estará sempre no campo do irracionalismo.

O homem moderno é um homem de dicotomia. Por *dicotomia* entendemos a separação total em duas ordens mutuamente exclusivas, que não têm nenhuma unidade ou relacionamento entre elas. A dicotomia aqui em jogo é a da separação total entre o campo do sentido e dos valores e o campo da razão. A razão que leva ao desespero deve ser mantida totalmente alienada do otimismo cego do irracionalismo. Isso faz com que exista um nível inferior e um superior, com o nível inferior da razão levando ao pessimismo, e o homem tentando chegar a um otimismo num nível superior desprovido da razão. Neste ponto, os pensadores racionalistas de outrora (com a sua esperança otimista de manter uma unidade entre o mundo da razão e o mundo do sentido e dos valores) passaram a ser totalmente ignorados. Esta é a marca do homem moderno.

Nos nossos dias, a razão humanista afirma, apenas há uma máquina cósmica que engloba tudo, inclusive as pessoas. Aos que sustentam esta visão, tudo o que as pessoas são ou fazem pode ser explicado por alguma forma de reducionismo. Os termos *determinismo* ou *behaviorismo* indicam que tudo o que as pessoas pensam ou fazem é determinado ou programado como numa máquina e que qualquer sentido de liberdade

ou livre-arbítrio é uma ilusão. Em uma forma de reducionismo, o homem é reduzido às menores partículas que compõem o seu corpo. O homem é visto como se não passasse de uma molécula ou partícula de energia muito complexa, mas nada intrinsecamente diferente disso.

Nunca vi isso expresso de forma mais clara do que numa palestra que assisti em Acapulco, México. George Wald (1906) um professor de química da universidade de Harvard, também esteve lá, dando a sua contribuição ao mesmo grupo. Ele expressou com grande força o conceito atual de que todas as coisas, incluindo o homem, não passam de meros produtos do acaso. Depois de dar destaque vez após vez ao fato de que todas as coisas, da molécula até o homem, não passam de um produto do acaso, ele disse que "há quatrocentos anos, existiu um conjunto de moléculas chamado Shakespeare, que gerou *Hamlet*". De acordo com estas teorias, isso é *tudo* o que o homem pode ser. A partir desse seu mais do que pretensioso humanismo, o homem tentou decretar a sua autonomia, mas, ao invés de se tornar grande, ele acabou revelando a si mesmo um monte de moléculas – e nada mais.

Tudo isso está relacionado à questão das origens: qual foi o início? Afinal de contas, não existem muitas respostas possíveis a esta questão. Poderíamos dizer primeiramente que todas as coisas vieram do nada – isto é, de nada *mesmo*, o que costumo chamar de *nada-de-nada*. Isso significa que não havia massa, nem energia, nem movimento, nem personalidade. Teoricamente esta seria uma possibilidade, mas eu nunca ouvi alguém conseguir sustentar esta visão, pois ela me parece impensável. O que implica é que, se nós não sustentamos que tudo proveio do nada-de-nada, então alguma coisa deve ter existido sempre.

Segundo, existe a possibilidade de uma origem pessoal – de que todo o resto tenha sido feito por uma personalidade capaz de gerar o universo (trata-se do *continuum* espaço-temporal), sendo que anteriormente isso não existia em qualquer forma. E isso não significa geração do nada-de-nada, mas que já deve haver existido a personalidade antes disso.

Em terceiro lugar, existe a possibilidade de uma origem impessoal – de que alguma forma de impessoalidade sempre existiu, mesmo se em uma forma infinitamente diferente da que conhecemos agora. Esta idéia de uma origem impessoal tem muitas variantes, inclusive o uso da palavra *Deus* para significar a impessoalidade definitiva, como no caso do panteísmo. Uma palavra mais precisa do que *panteísmo* para descrever este posicionamento é *pantudismo*. A palavra *panteísmo* acaba assumindo a conotação de personalidade, embora o conceito a exclua por definição.

Em grande parte do pensamento de hoje, tudo começa pela impessoalidade do átomo ou da molécula ou da partícula de energia, para depois tudo – inclusive a vida e o homem – acabar surgindo ao acaso.

Isso é verdadeiramente muito curioso porque Louis Pasteur (1822-1895), o químico francês, demonstrou a impossibilidade do conceito de geração espontânea da vida, aceita até então – isto é, de vida surgindo de coisas não-vivas. Pasteur mostrava já em 1864 que, se as coisas não-vivas fossem pasteurizadas, a vida não teria como ser promovida. Em outras palavras, o que era anteriormente considerada geração espontânea da vida, a partir de coisas não-vivas, estava equivocado – a vida sempre surgiu de coisas vivas. Quando a pasteurização matasse todos os elementos vivos, a vida não surgiria de coisas não-vivas. Mas logo em seguida, ainda na mesma época, o homem voltou ao conceito de geração espontânea da vida, pelo acréscimo um novo fator: longos períodos de tempo.

Esta fórmula de impessoal mais tempo mais acaso, produzindo a totalidade da configuração do universo e de tudo que está nele, é sustentada pelo homem moderno pela fé. E se nós o aceitamos pela fé, quais valores finais poderão nos restar? George Wald encerrou a sua palestra em Acapulco com um único valor definitivo. Era o mesmo que restou ao filósofo britânico Bertrand Russel (1872-1970). Para Wald, Russel e para muitos outros pensadores atuais, este valor definitivo é a continuidade biológica da raça humana. Se este é o único valor definitivo, ficamos nos perguntando, então, por que ele deveria ter tanta importância.

Depois de termos feito toda esta viagem do orgulhoso homem da Alta Renascença e do Iluminismo descendo até o desesperado homem do presente, já podemos entender onde o homem moderno está. Ele não tem lugar para um Deus pessoal. Mas também não há lugar para o homem enquanto homem, nem para o amor, nem para a liberdade, nem para o sentido. Isto nos leva a um problema crucial. Partindo exclusivamente do homem em si, o homem diz que não passa de uma máquina. *Mas os que sustentam esta postura não conseguem viver como máquinas!* Se pudessem, não haveria tensão na sua postura intelectual ou na sua vida. Mas mesmo as pessoas que acreditam que elas são máquinas não podem viver como máquinas, e assim elas são obrigadas a "dar o salto" para o degrau de cima, contra a sua razão, para tentar encontrar algo que dê sentido à sua vida.

Esta foi a solução que Leonardo Da Vinci e o homem da Renascença nunca teriam aceitado, mesmo se, como Da Vinci, tivesse acabado

chegando à decepção em seu raciocínio. Ele não o teria feito, pois ele consideraria um suicídio intelectual separar assim o sentido dos valores da razão. E eles estariam cobertos de razão. Uma solução intelectual como esta é um suicídio intelectual, e nós poderíamos questionar a integridade intelectual daqueles que aceitam tal posição, considerando que o seu ponto de partida estava no orgulho que tinham da suficiência da razão humana.

FILOSOFIA MODERNA E TEOLOGIA MODERNA

O homem moderno transferiu várias coisas para o "andar de cima" no campo não racional – uma tentativa desesperada de ter alguma perspectiva otimista quanto ao sentido da vida e quanto aos valores. Estaremos analisando primeiro estas coisas que os filósofos existencialistas seculares ali depositaram, na sua tentativa de encontrar um sentido para a vida.

Provavelmente o mais conhecido existencialista seja Jean-Paul Sartre (1905-1980). Ele sustentava que, no campo da razão, tudo é absurdo, mas que a pessoa pode se legitimar a si mesma por um ato da vontade; todos deveriam abandonar aquela pose de espectador que age em um mundo sem propósito. Porém, já que, como Sartre o viu, a razão está separada desta legitimação, a vontade pode mover-se em qualquer direção. Com base no seu ensinamento, você pode se legitimar tanto ao ajudar uma pobre velha a atravessar a rua à noite ou ao acelerar para atropelá-la. A razão não está envolvida nisto, e nada pode lhe indicar a direção que a sua vontade deve assumir.

Albert Camus (1913-1960) sempre foi considerado, ao lado de Sartre, um dos dois líderes do Existencialismo francês. Entretanto, Camus nunca foi tão consistente quanto Sartre nos pressupostos que ambos sustentavam. Sendo menos consistente, ele se tornava mais

humano e, portanto, mais apreciado pelos jovens que seguiam o Existencialismo francês.

Mas Sartre também não foi capaz de viver de forma consistente com sua posição. Ao assinar o Manifesto da Argélia (1960), que denominava a Guerra da Argélia uma guerra *suja* – isto é, ao elaborar um juízo de valor que não era um mero salto para o campo do irracional – ele estava destruindo o seu próprio posicionamento. Esta ação dizia que o homem pode usar a sua razão para concluir que determinadas coisas estão certas, enquanto outras são erradas. As visões políticas posteriores de Sartre, que pendiam mais para a esquerda, produziram o mesmo resultado.

Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão, era um existencialista que deu continuidade à mesma idéia: as respostas estão separadas da razão. As suas primeiras obras foram *Ser e Tempo* (1927) e *O que é Metafísica?* (1929). Enquanto jovem, Heidegger introduziu o termo *Angst* (que quer dizer "angústia") como uma palavra que define a postura humana diante do mundo. Esta *angst* não deve ser confundida com medo. Como Heidegger o definiu bem, o medo tem um objeto, enquanto *angst* é um sentimento genérico de angústia que experimentamos no universo. É um medo sem objeto definido. Na visão de Heidegger, este sentimento de angústia dá às pessoas a certeza da sua própria existência e, assim procedendo, elas acabam sendo chamadas a uma tomada de decisão. Assim, o sentido da vida emerge deste sentimento, bem como do livre-arbítrio, até mesmo contra a razão. Mas observe: isto consiste em nada mais do que um sentimento vago de angústia, tão nebuloso que nem sequer tem um objeto específico. O que devemos perceber é que, anos mais tarde, o próprio Heidegger passou a considerar esta visão demasiadamente débil e, quando ele atingiu uma idade mais avançada, acabou mudando de postura.

Karl Jaspers (1883-1969) era um existencialista alemão – embora ele seja geralmente considerado suíço, porque viveu e deu aulas na Basiléia por muito tempo. De certa forma, ele teve grande impacto sobre o pensamento e os estilos de vida inspirados nas correntezas do pensamento existencial. Jaspers sugeriu que nós podemos ter uma "experiência definitiva" na vida. Para ele, *experiência definitiva* não passava de um termo técnico. Com isso ele estava se referindo ao fato de que, por mais que a nossa mente nos diga que a vida é um absurdo, ainda assim podemos ter alguma experiência mais ampla, capaz de nos encorajar a acreditar que haja algum sentido na vida.

O dilema do Existencialismo de Jaspers pode ser mais bem compreendido a partir de um exemplo. Um jovem da Holanda, seguidor de Jaspers, procurou-me certa vez, com a intenção de estudar na Suíça. Certa noite, num teatro em Amsterdã, ele havia tido uma experiência ao assistir à peça *Verdes Pastagens*. A razão não tinha relação com esta experiência; havia sido uma experiência intensamente emocional, e ela lhe deu uma esperança de encontrar um sentido na vida de tal forma que nunca havia acontecido antes. Semanas e meses se passaram, e, porque a razão não estava envolvida nesta experiência. ele não pode atribuir qualquer palavra ou conteúdo a ela, nem para os outros nem para si mesmo. Era impossível formular essa experiência em palavras, pois, de acordo com o sistema existencial, toda razão está excluída da experiência. Assim, o conteúdo encontra-se por definição excluído e exclui-se igualmente a possibilidade de se colocar isso em palavras. A única coisa que podemos dizer aos outros ou a nós mesmos é "eu tive uma experiência". Tudo o que este jovem podia dizer era "há tantos meses, eu tive uma experiência". Ele foi ficando cada vez mais enfraquecido e pronto para cometer suicídio; o sentimento de sentido que não tinha base na sua razão foi lhe escapando gradualmente por entre os seus dedos e, sendo a pessoa sensível que era, ele acabou lançado no desespero. Algo realmente amargo!

Como posição filosófica formal, o Existencialismo agora não é influente. Mas esta estrutura de pensamento está crescendo cada vez mais entre as pessoas em geral. É isto que acontece, mesmo se considerarmos que as pessoas que pensam desta forma não têm a mínima noção do que a palavra *Existencialismo* significa. Elas falam a respeito da idéia ou agem de acordo com a noção de que tudo o que a razão pode gerar é o pessimismo. Elas falam ou agem a partir do seguinte conceito (em variados níveis de compreensão): "vamos tentar encontrar uma resposta em alguma coisa que exclua totalmente a razão". O homem humanista procurou tornar-se auto-suficiente, passando a exigir que partisse dele mesmo e de detalhes individuais, para elaborar os seus próprios universais. A sua grande esperança era que ele pudesse partir de si mesmo e atribuir uma unidade ao conhecimento; entretanto, isso o fez chegar a um ponto lamentável, em que a sua mente lhe dizia que ele não passava de uma máquina, um conjunto de moléculas. Depois ele tentou desesperadamente encontrar sentido no campo do irracionalismo, até que, com todos os que seguiram a Jaspers, o problema passou a ser o de como ter certeza de que houve uma *experiência definitiva* suficientemente grande (ou até mesmo, se ele teve alguma, como poderia ter outra) – e não há como ter certeza.

O homem que deu continuidade a essa linha de pensamento foi o inglês Aldous Huxley (1894-1963). De acordo com a sua proposta, a solução estava nas drogas. Temos que dar drogas às pessoas saudáveis, dizia ele, para que elas possam descobrir a verdade nas suas próprias mentes. Assim elas poderiam ter a sua experiência definitiva a qualquer momento que quisessem; elas não precisariam ficar esperando até que algo acontecesse. Primeiro, ele sugeriu isto como um conceito teórico em *Brave New World* [Admirável Mundo Novo] (1932) no qual a importantíssima droga é chamada de *soma*. Ele teve cuidado em escolher este nome, pois, nos mitos orientais hindus, *soma* era a droga que mantinha os deuses contentes. Assim, nesta sua tentativa de associar-se ao pensamento oriental, a sua esperança era de encontrar um sentido para a vida no campo do irracionalismo, Aldous Huxley mostrava-se pronto para abrir as portas para o que seria o próximo passo.

Mais tarde, Huxley foi ainda mais além do conceito teórico de *Admirável Mundo Novo*, defendendo abertamente o uso de drogas em *The Doors of Perception* [As Portas da Percepção] (1956) e em *Heaven and Hell* [Céu e Inferno] (1956). E *The Humanist Frame* [A Estrutura Humanista] (1961), organizada pelo seu irmão Julian Huxley (1887-1975), obra em que Aldous contribuiu com o último capítulo, "Potencialidades Humanas", continua a insistir na obtenção de experiências de primeira ordem por meio das drogas. Ele sustentou esta visão até a sua morte. Fez sua esposa prometer dar-lhe LSD, quando ele estivesse para morrer, de forma que ele morresse no meio de uma viagem. E o que restava a Aldous Huxley e todos os que supostamente o estavam seguindo era uma verdade da própria cabeça deles. Com as idéias de Huxley, tudo o que havia sido inaugurado pelos filósofos existencialistas – a subjetividade do homem individual, tentando pôr ordem, bem como dar sentido às coisas, ao invés da ordem ser formada pelo que é objetivo ou externo a si mesmo – chegava à sua conclusão lógica. A verdade passava a estar na nossa própria cabeça. O ideal de verdade objetivo foi extinto.

Este foco nas drogas alucinógenas inspirou diversos grupos e artistas de rock – por exemplo, Cream, Jefferson Airplane, Grateful Dead, Incredible String Band, Pink Floyd e Jimi Hendrix. A maior parte de seus trabalhos foi criada entre 1965 e 1968. O álbum dos Beatles *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1967) também pode ser associado a isto. Este disco é uma unidade total, e não uma série de músicas individuais e isoladas, e por algum tempo ele tornou-se um brado unificador dos jovens de todo o mundo. Ele expressava a essência das suas vidas, pensamentos e sentimentos. De uma maneira geral, este tipo de música

representou o veículo para levar a cultura da droga e a mentalidade que vinha no seu bojo para além das fronteiras dos lugares que seriam quase impenetráveis para outros meios de comunicação.

A próxima versão da vida alternativa, no campo do irracionalismo, aceita no mundo ocidental, deu-se com a experiência religiosa do Hinduismo e do Budismo. Esta forma de busca irracional por um sentido para a vida e valores é a razão central para que estas religiões orientais sejam tão populares no ocidente hoje. Goethe, Wagner e outros abriram as portas para o pensamento oriental com o seu panteísmo obscuro. Mas foi com Huxley e seu foco nas drogas que a mesma acabou invadindo o Ocidente como uma avalanche, pois essa era a conseqüência natural na linha do que as pessoas estavam colocando no campo do irracionalismo, na esperança de encontrar algum sentido e valor. Os jovens (mas não só eles) estavam experimentando a viagem das drogas, para depois poderem ingressar numa viagem religiosa pelo Oriente. Ambas as correntes buscavam a verdade dentro da sua própria cabeça, e ambas negavam a razão.

Neste fluxo também houve um período de rock psicodélico, uma tentativa de obter esta mesma experiência, sem o uso de drogas, a partir de certo tipo de música. Foi nesta época que os Beatles lançaram *Revolver* (1966) e *Strawberry Fields Forever* (1967). Na mesma época e direção Bob Dylan lançava *Blonde on Blond* (1966).

Estamos vendo que inúmeras coisas podem ser colocadas no campo do irracionalismo para nos dar uma esperança otimista. De fato, este pode vir a se tornar um conceito cultural altamente sofisticado. André Malraux (1901-1976), da França, argumentava que a arte nos dará esperança de algum sentido na vida – não o conteúdo da arte, mas simplesmente o fato de que a arte existe. Em *As Vozes do Silêncio* (1953) Malraux mostrou que entendia que o homem moderno não tem absolutos. Ainda assim ele oferecia a arte como uma esperança, uma esperança de irracionalidade.

No final da sua vida, Heidegger abandonou esta filosofia existencial. O seu Existencialismo anterior havia se provado demasiadamente fraco, de modo que ele partiu para uma nova abordagem. Os seus últimos livros foram *Introdução à Metafísica* (1953), *Ensaios Sobre Metafísica* (1957), *A Questão do Ser* (1956), *O Que é Filosofia?* (1956) e *Discurso Sobre o Pensamento* (1959). A sua nova abordagem final ficou mais bem formulada em seu pequeno livro *O Que é Filosofia?* (1956). De acordo com o Heidegger amadurecido, pelo fato de haver um ser (isto é, o homem) que fala, que verbaliza, podemos ter esperanças de que o universo (isto é, o *ser*) faz sentido. Para ele, era esta a causa definitiva de

todo otimismo. "Ouça o poeta", diz ele em *O Que é a Filosofia?* Não é o conteúdo do que o poeta diz que é importante, porque os poetas podem estar se contradizendo uns aos outros, mas apenas o fato de que os poetas existem.

Nós também temos visto uma tremenda invasão do oculto, que aparece como a *esperança do andar de cima*. Por mais que os demônios não se encaixem nos conceitos do homem moderno com base na sua razão, muitos homens de hoje preferem demônios do que ficar à mercê da idéia de que tudo no universo não passa de uma grande máquina. As pessoas colocam o oculto no *andar de cima* do irracionalismo, na esperança de ter algum tipo de sentido, não importando quão horrendo este sentido seja.

Outro exemplo do que pode ser posto no nível do irracionalismo pode ser encontrado no pensamento e arte de Salvador Dali (1904-1989). Dali era, em primeiro lugar, um surrealista. O *surrealismo* foi um movimento que associou o conceito freudiano da existência do inconsciente ao dadaísmo – um estilo de arte e de vida em que tudo era visto como um absurdo. Foi em Zurique que os seus fundadores inventaram este nome especial, abrindo o dicionário de francês ao acaso e colocando o dedo aleatoriamente em uma palavra qualquer, que aconteceu ser a palavra francesa para cavalo de balanço, *dada*.

Mais tarde, Salvador Dali abandonou o surrealismo – com a sua aceitação de absurdo – partindo para as suas pinturas místicas em que Gala, a sua esposa, se tornava o foco do seu salto para o campo do irracional, numa esperança de sentido. O rompimento final deste período deu-se com sua pintura *Um Cesto de Pão*. Em 1926 e 1945 ele havia pintado outras obras com este mesmo título, que mostravam cestos com broas de pão espanhol. Acontece que em 1945, ele adotou o mesmo título na sua pintura de Gala, com um dos seios exposto. Ele escreveu o nome dela na pintura; não há dúvida de quem ela é. Ele a transformou em seu foco místico. Em suas pinturas ele a retratou três ou quatro vezes, freqüentemente bem no lugar em que Maria teria aparecido nas pinturas sacras da Igreja Católica Romana. Há uma grande quantidade de pinturas desse tipo no Centro Cultural de Nova York, na Cidade de Nova York. A partir daquele momento, muitas pinturas mostram este tipo de salto místico para o campo do irracional.

Foi nesta época também que surgia *Cristo de São João da Cruz* (1951), que se encontra agora na Galeria de Arte de Glasgow, e *O Sacramento da Última Ceia* (1955), que se encontra hoje na Galeria Nacional de Arte em Washington. Estas não eram pinturas do Cristo

histórico. Ao invés disto, Cristo aparecia como uma figura mística do andar de cima. O que passava a ser retratado agora era o salto de Kierkegaard expresso na pintura. O Cristo de *A Última Ceia* é uma imagem translúcida através da qual podemos olhar para a paisagem por trás dela. Os pequenos navios são visíveis através do seu corpo. Não se trata de um corpo de carne e osso posto no espaço e no tempo. Este Cristo intangível pintado por Dali encontra-se em forte contraste com os corpos dos apóstolos que são fisicamente sólidos na pintura.

Dali explicava em suas entrevistas que ele havia achado um sentido místico para vida no fato de que as coisas eram feitas de energia e não de massa sólida. Por esse motivo, para ele havia uma razão para o salto para o campo do irracional lhe dar esperança de sentido. Quer nas suas entrevistas, quer nas pinturas, o que o fazia escapar do absurdo que era o surrealismo não era a razão nem o Cristianismo; era um salto cego para o campo do irrealismo.

O que é preciso entendermos é que, desde Kierkegaard, temos um conceito generalizado de dicotomia entre razão e irracionalismo, sem intercâmbio entre eles. O andar inferior da razão é totalmente isolado da área otimista do irracional. A linha que separa a razão e o irracionalismo é tão impossível de ultrapassar quanto uma parede de concreto de milhares de metros de espessura, reforçada por arame farpado, carregado com 10.000 volts de eletricidade. Não há intercâmbio, não há osmose entre as duas partes. O homem moderno está, portanto, vivendo agora numa dicotomia tão completa, que toda razão o leva ao desespero. "Escada abaixo", no campo da razão humanista, o homem é tido como máquina, a sua vida perdeu todo o sentido. Não há valores. E, "escada acima", o otimismo acerca do sentido e dos valores encontra-se totalmente alienado da razão. Não resta nenhum espaço para a razão aqui; aqui a razão é considerada um proscrito.

Esta divisão nestes dois campos é a *metodologia existencial*. Esta metodologia (e a existência da própria dicotomia) é a marca da corrente atual do pensamento humanista. À medida que passam a adotar esta ditocomia – em que o racional está totalmente separado do irracional – é preciso que as pessoas encarem o fato de que muitas coisas podem ser postas no campo do irracional. E, na verdade, não importa o que alguém escolha colocar ali, pois a razão não dá nenhuma base para a opção entre uma coisa e outra.

Em adição ao Existencialismo secular de Sartre, Camus, Jaspers e Heidegger, Kierkegaard fez surgir outra forma de Existencialismo: o

Existencialismo *teológico*, que começou com Karl Barth (1886-1968), especialmente com o seu primeiro comentário (1919) de um livro do Novo Testamento chamado *Epístola aos Romanos*. Temos de ter profunda admiração por Karl Barth pelo fato de ele, enquanto suíço dando aulas na Alemanha, ter feito uma declaração pública contra o nazismo por meio da Declaração de Barman de 1934. Ele lecionou por vários anos na Universidade da Basiléia, foi um escritor de grande produtividade, e teve um profundo efeito no desenvolvimento geral da teologia e pensamento intelectual da sua geração. Acontece que, em sua teologia, Karl Barth criou o seu próprio tipo de dicotomia e trouxe a metodologia existencial para teologia.

Na Idade Média vimos que certos elementos humanistas se infiltraram na Igreja. A remoção destes elementos dos ensinamentos da Igreja representou a essência da Reforma. Por outro lado, o pensamento humanista desenvolveu-se na Renascença, tendo sido ainda mais desenvolvido no Iluminismo. Os ensinamentos do Iluminismo difundiram-se pelas várias faculdades das universidades alemãs, e o racionalismo *teológico* passou a ser uma entidade identificável no século 18. Gradualmente se tornou uma enchente nas faculdades teológicas alemãs ao longo do século 19. Assim, embora a Reforma tenha livrado a Igreja de todos os elementos humanistas que ingressaram na Idade Média, a Igreja Protestante acabou sendo invadida por uma forma ainda mais radical de humanismo, que foi se espalhando gradualmente para todos os ramos da Igreja, incluindo o Católico Romano. O conceito do homem partindo de si mesmo começava agora a se expressar na teologia e na linguagem teológica. Pode-se, também, dizer que estes teólogos aceitaram os pressupostos do Racionalismo. Como a Renascença tentou fazer uma síntese entre Aristóteles e o Cristianismo, e mais tarde também entre Platão e o Cristianismo, o que estes homens estavam tentando fazer agora era uma síntese entre o Racionalismo do Iluminismo e o Cristianismo. Esta tentativa passou a ser denominada muitas vezes de *liberalismo religioso*.

O liberalismo teológico racionalista do século 19 foi embaraçado pelo sobrenatural e passou a negar o mesmo, mas continuava a tentar ser fiel ao Jesus histórico, pela retirada de todos os elementos sobrenaturais do Novo Testamento. É preciso notar, contudo, que estes pensadores passaram a pensar da mesma forma como pensavam os pensadores *seculares* anteriores: uma coisa podia ser considerada uma verdade ou não – nada podia ser a um tempo verdadeiro e falso. Por exemplo, ou Cristo foi ressurreto dos mortos ou não foi.

Isso chegou ao auge com o livro de Albert Schweitzer (1875-1965) *Busca pelo Jesus Histórico* (1906), em que ele procurava apoiar-se no Jesus da História. Schweitzer precisa ser lembrado como especialista em Bach e um gênio ao órgão e certamente não podemos esquecer do seu humanitarismo na África, mas infelizmente também precisamos lembrar do seu lugar na corrente teológica. *A Busca pelo Jesus Histórico* (especialmente a conclusão da segunda edição, que nunca chegou a ser traduzida para o inglês) mostrava a impossibilidade de livrar o Novo Testamento do sobrenatural e ao mesmo tempo continuar mantendo qualquer tipo de Jesus histórico. Nenhum teólogo racionalista tinha como separar o Jesus histórico dos eventos sobrenaturais a ele associados. A História e o sobrenatural encontravam-se demasiadamente entrelaçados no Novo Testamento. Se retivermos alguma fração mínima do Jesus histórico, somos obrigados a manter alguma fração do sobrenatural. Se nos livrarmos de todo o sobrenatural, não nos restará nenhum Jesus histórico. O próprio Albert Schweitzer acabou ficando só com o que muitas vezes tem sido chamado de panteísmo poético-ético.

Desde que a teologia aceitou o pressuposto do Racionalismo, tem se seguido, sempre alguns anos depois, uma mudança no pensamento humanista. Assim, como o pensamento humanista, que era aceito de forma geral, começava otimista quanto à descoberta de respostas para a vida através da razão, partindo só do homem (mas com o kierkegaardianismo isso se transformou em pessimismo e a *metodologia existencial* e toda a sua dicotomia passaram ser admitidas), a teologia liberal acabou fazendo a mesma coisa. Com Karl Barth a metodologia existencial e a dicotomia passaram a ser admitidas também na teologia. Depois que o liberalismo teológico mais antigo fracassou, Barth caminhou para o vácuo com a sua teologia de Kierkegaard.

Karl Barth sustentou as mesmas visões "críticas superiores" acerca da Bíblia que os teólogos liberais do século 19 sustentavam até o fim da sua vida – e assim ele via a Bíblia como tendo muitos erros. Mas, em seguida, ele passou a dizer que uma "palavra" religiosa irrompe a partir daí. Esta era uma forma teológica de Existencialismo e de dicotomia. Em outras palavras, a metodologia existencial passou a ser aplicada à teologia. Isso significa que a teologia estava agora sendo adicionada a todas as outras coisas que têm sido postas no campo do irracional.

Seguindo o advento da metodologia existencial, surgiu a teologia existencial neo-ortodoxa que diz que a Bíblia contém erros na área da razão, mas que assim mesmo é capaz de providenciar uma experiência religiosa no campo do irracional. Os teólogos neo-ortodoxos não vêem

a Bíblia como algo que forneça uma verdade que possa ser declarada em proposições de conteúdo, especialmente no que diz respeito ao cosmos e à História, isto é, fazendo declarações abertas para qualquer verificação. E para muitos deles a Bíblia também não fornece absolutos morais. Para estes teólogos, não é fé em algo; é fé na fé.

Isso acaba levando-os a um ponto em que a palavra *Deus* torna-se a mera *palavra* Deus, a que não podemos atribuir nenhum conteúdo definido. Muitos teólogos reconhecidos assumem a mesma postura que George Harrison (1943-2001, o ex-guitarrista dos Beatles) quando ele escreveu *My Sweet Lord* (1970). Muitas pessoas supunham que ele havia se convertido ao Cristianismo. Mas ouça bem as palavras ao fundo: "*Krishna, Krishna*". Krishna é um dos nomes que os hindus dão a Deus. Esta música não expressou conteúdo algum, mas só um sentimento de experiência religiosa. As duas palavras tinham o mesmo significado para Harrison: Cristo ou Krishna. Na verdade, nem a palavra usada, nem o seu conteúdo tinham importância.

Muitos teólogos reconhecidos também chegaram ao ponto em que a palavra Deus não tem mais nenhum conteúdo definido; mas a palavra *Deus* e outras palavras religiosas podem ser usadas como base para uma experiência religiosa sem conteúdo, na qual não há espaço para a razão. J. S. Bezzant (1897), um professor de Cambridge, na sua obra *Objections to Christian Belief* [Objeções à Crença Cristã] (1964) emitiu a seguinte opinião quanto à posição neo-ortodoxa (por mais que ele mesmo tenha sido um liberal): "Quando me disseram que é precisamente a sua imunidade às provas que protege a proclamação cristã da acusação de ser mitológica, eu respondi que a imunidade às provas não 'protege' nada, a não ser da imunidade às provas, e de chamar a 'falta de senso' por esse nome". Ele entendia muito bem de neo-ortodoxia.

A nova teologia liberal, pelo fato estar dizendo que a Bíblia não diz respeito ao cosmos e História, não tem nenhuma base para aplicar os valores bíblicos a uma situação histórica, nem do ponto de vista moral, nem legal. Tudo o que é religioso encontra-se no campo do irracional, e já que a razão não tem lugar ali, não há lugar para discussão; tudo o que resta são pronunciamentos arbitrários. Immanuel Kant não conseguia juntar os mundos do nômeno e do fenômeno e os novos teólogos não tinham nenhum recurso lógico para aplicar os seus próprios valores arbitrários à situação histórica. Ou, para dizê-lo em outras palavras: Sartre disse que, em um mundo absurdo, temos como nos legitimar a nós mesmos por um ato de vontade; mas, como vimos, dado que a razão não tem nenhuma participação nisso, podemos ajudar as pessoas, ou então,

machucá-las. Da mesma forma, já que os pronunciamentos destes teólogos a respeito de moral ou lei são arbitrários, em certo sentido eles podem igualmente muito bem ser totalmente revertidos.

Os novos teólogos também não têm como explicar por que existe o mal, e assim eles acabam com o mesmo problema que filósofos hindus têm; isto é, eles precisam dizer que, afinal de contas, tudo o que *é* é igualmente Deus. No pensamento hindu, uma das manifestações de Deus chama-se Kali, uma representação feminina de Deus com caninos e caveiras ao redor do seu pescoço. Mas por que os hindus representam Deus dessa maneira? Porque para eles tudo o que agora existe é parte do que sempre foi, uma parte do que os hindus chamariam "Deus" – e assim crueldade é igual a não-crueldade. Os humanistas de hoje chegaram à mesma conclusão, tanto na sua versão secular quanto na religiosa. Ambos não têm uma maneira definitiva de dizer o que é certo e o que é errado, e nenhuma maneira definitiva de dizer por que deveríamos preferir a não-crueldade à crueldade.

Paul Tillich (1886-1965) da Escola de Teologia de Harvard foi um desses brilhantes teólogos neo-ortodoxos. Um estudante relatou-me que, quando perguntaram a Tillich, pouco antes da sua morte em Santa Bárbara, Califórnia, "O senhor ora?" Ele respondeu, "não, mas eu medito". Tudo o que lhe restava era a palavra *Deus*, sem qualquer certeza de que pudesse haver algo a mais do que somente a palavra ou que a palavra significasse algo mais do que o pantudismo panteísta. A teologia do Deus-está-morto que se seguiu a Tillich concluiu logicamente que, se tudo o que nos resta é a palavra *Deus*, não temos motivo nenhum para não nos livrarmos da própria palavra.

Mas para muitos teólogos liberais da atualidade (mesmo aqueles que não dizem que Deus está morto), determinadas coisas *estão* mortas. Porque eles não aceitam que o Deus da Bíblia e da revelação em Cristo deu ao homem uma verdade que pode ser expressa em proposições, para eles todo o conteúdo sobre Deus está morto, da mesma forma como qualquer garantia de um Deus *pessoal* está morto. Tudo o que nos resta são meras palavras de conotação religiosa sem conteúdo religioso, e a emoção que determinadas palavras religiosas continuam despertando nas pessoas – e isso é tudo.

O próximo passo foi que estas altamente motivadoras palavras religiosas do nosso passado religioso, agora separadas do seu conteúdo original e contexto bíblico, passaram a ser usadas para manipulação. Elas passaram a ser usadas como bandeiras a que os homens podem se

apegar e com as quais podem tomar qualquer rumo arbitrário – seja, para alterar o seu sentido cristão histórico quanto à moralidade sexual, baseado no ensinamento bíblico e cristão, ou então, para servir à manipulação legal e política.

Na sua tentativa de partir exclusivamente do homem, as pessoas e a teologia de hoje acabam relegadas à mesma postura assumida pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). Em 1880, Nietzsche foi o primeiro a afirmar, de forma moderna, que Deus está morto, e ele entendia bem onde as pessoas acabam quando dizem isso. Se Deus está morto, então, tudo aquilo a que Deus fornece resposta e sentido está morto. E isso é verdade, não importa se é o homem secular ou o teólogo de hoje que está dizendo "Deus está morto" ou se ele está simplesmente reagindo contra aqueles teólogos que dizem que Deus está morto; o fato é que ele continua utilizando uma metodologia existencial. Ele mesmo estará relegado a todo o *conteúdo* sobre a morte de Deus e todas as garantias de que Deus está morto enquanto ser *pessoal*. A conclusão final é a mesma.

Tenho plena certeza de que quando Nietzsche foi à Suíça e ficou louco não foi por alguma doença venérea, por mais que ele de fato a tenha contraído. A razão disso encontrava-se muito antes no fato de que ele compreendia que a insanidade seria a única resposta filosófica possível, se o Deus infinito-pessoal não existisse.

Conheço bem a bela vila de Sils Maria em Engadine, na Suíça, onde Nietzsche costumava passar as suas férias de verão e sei também que ele não chegou a produzir muita coisa de 1881 até 1888. A sua casa continua lá. E, na bela península de Chasté, palavras do próprio Nietzsche estão gravadas numa placa em uma grande rocha. A seguir uma tradução para o inglês (por Udo Middelmann):

Oh man! Take heed	Ó homem! Atenta
of what the	àquilo que a
dark midnight says:	negra meia-noite diz:
I slept, I slept –	Eu dormi, eu dormi –
from deep dreams I awoke:	de sonhos profundos acordei:
The world is deep –	O mundo é profundo –
and more profound than day	e mais profundo que o dia
Would have thought.	teria pensado
Profound in her pain –	Profundo em sua dor –
Pleasure – more profound	Prazer – mais profundo
than pain of heart,	que a dor do coração
Woe speaks; pass on.	A tristeza fala; passe.
But all pleasure seeks eternity –	Mas todo prazer busca eternidade –
A deep and profound eternity.	uma funda e profunda eternidade.

Rodeado por uma das mais belas paisagens de todo o mundo, Nietzsche conhecia muito bem a tensão e o desespero do homem moderno. Se não há um Deus pessoal, tudo está morto. Ainda assim, o homem, sendo verdadeiramente humano (não importa o que ele alegue ser), grita por um sentido que só pode ser encontrado se partirmos da existência de um Deus infinito-pessoal, que não está em silêncio, mas que fala, e da existência de uma vida pessoal que tem desdobramentos até a eternidade. Veja como as palavras de Nietzsche são profundas: "Mas todo prazer busca a eternidade – uma funda e profunda eternidade".

Sem o Deus infinito-pessoal, tudo o que uma pessoa pode fazer, como Nietzsche destaca, é construir "sistemas". Na linguagem de hoje, nós os chamaríamos de "projetos virtuais". Qualquer um é capaz de erigir uma espécie de construção, com uma estrutura limitada qualquer, em que possa viver, fechando-se de tal forma que não tenha mais nenhuma possibilidade de enxergar além dos seus muros. Esse projeto pode ser uma série de coisas. Pode parecer pomposo e nobre, falando, por exemplo, de uma forma idealista, que ele foi destinado para que o maior número de pessoas tenha os maiores benefícios. Ou então pode ser um cientista, concentrado em algum aspecto específico da ciência, de modo que ele não tenha de se preocupar com nenhuma das grandes questões, como por exemplo por que as coisas existem afinal de contas. Pode ser um esquiador que passou anos a fio treinando para conseguir reduzir o seu tempo em um décimo de segundo nas olimpíadas de inverno. E poderia facilmente até ser um projeto, composto de palavras teológicas, inserido na estrutura da *metodologia existencial*. Foi neste ponto que o ser humano chegou ao construir só de si mesmo, e é aí que nos encontramos hoje.

Capítulo 10

ARTE ATUAL, MÚSICA, LITERATURA E FILMES

O pessimismo moderno e a fragmentação moderna disseminaram-se de três formas diferentes para as pessoas da nossa própria cultura e para as pessoas do mundo todo. *Geograficamente*, eles se espalharam do continente para a Inglaterra e, depois de certo tempo, acabaram saltando o Atlântico até chegar aos Estados Unidos. *Culturalmente*, eles se disseminaram por várias disciplinas da filosofia, da arte e da música, da cultura geral (contos, poesia, drama, filmes) e também para a teologia. *Socialmente*, disseminaram-se dos intelectuais para os com educação formal e depois, por meio da mídia massificante, para todos.

Ao disseminar-se no meio social, o pessimismo moderno acabou isolando uma determinada faixa etária da classe média que ainda pensava à moda antiga. Embora muitos deste grupo não tivessem base suficiente para agir assim, contudo continuavam a agir, por inércia, como se estes valores existissem para elas. Mas, da forma como foram educados os seus filhos, estes receberam o novo tipo de pensamento, o que acabou trazendo à existência o *choque de gerações*. Integrantes da nova geração viram que muitos dos seus pais não tinham base para defender os valores que diziam defender. Muitos de seus pais eram governados apenas por uma tradição morta; eles agiam muitas vezes motivados somente pelos hábitos do passado.

À medida que o tempo foi avançando, as pessoas da cultura ocidental começaram a se ver rodeadas de um consenso quase que monolítico.

Ou seja, a mesma dicotomia básica – que associa a razão ao pessimismo e que lança todo o otimismo para o campo do irracional – nos rodeia de todos os lados e atinge-nos de quase todos os cantos. De todas as disciplinas, a primeira que adotou esta perspectiva no seu ensino foi a filosofia, da qual já falamos o suficiente. Em seguida ela passou a ser apresentada através da arte, da música, depois da cultura geral e, finalmente, através da teologia.

Depois da filosofia propriamente dita, o segundo meio de disseminação foi a arte. No campo da arte, o caminho foi preparado por uma curiosa guinada no estilo de pintura dos naturalistas. Quem se aproxima da pintura, de uma forma consegue até ver o que o artista está retratando, mas de outra forma se pergunta: "Existe algum sentido no que eu estou vendo?" A arte se tornou estéril.

O rompimento definitivo aconteceu com os impressionistas Claude Monet (1840-1926) e Pierre Auguste Renoir (1841-1919), que foram imediatamente seguidos por Camille Pissarro (1830-1903), Alfred Sisley (1839-1899) e Edgar Degas (1834-1917), todos grandes artistas. Estes homens pintavam *exclusivamente* o que os seus olhos lhe proporcionavam, mas isso fez com que ficasse a questão de se havia uma realidade por trás das ondas de luz que alcançavam seus olhos. Eles chamavam isso de "seguindo a natureza". Depois de 1885, Monet passou a levar isto à sua conclusão lógica, e a tendência passou a ser a de confundir realidade e sonho. Basta lembrar das séries de árvores de álamo de Monet, por exemplo, *Álamos em Giverney, Amanhecer* (1888), no Museu de Arte Moderna de Nova York, e *Álamos em Epte* (1890), na Tate Gallery em Londres. Já que a realidade tendia a tornar-se um sonho, o Impressionismo acabou sendo abandonado, enquanto movimento. Com o impressionismo, foram abertas as portas para que a arte se tornasse o principal meio de disseminação do pensamento moderno.

Então vieram os pós-impressionistas, que tentaram solucionar o problema procurando encontrar o caminho de volta para a realidade, para o absoluto que se encontra por trás das coisas individuais. Eles sentiram a perda dos universais, tentaram solucionar o problema, mas, no final, acabaram fracassando. Não que estes pintores estivessem sempre conscientemente pintando sua filosofia de vida, mas sim que sua cosmovisão ficava muitas vezes refletida no seu trabalho como um todo. Os maiores pós-impressionistas foram Paul Cézanne (1839-1906), Vincent van Gogh (1853-1890), Paul Gauguin (1848-1903) e Georges Seurat (1859-1891).

Estes homens tinham grande talento como pintores e certos quadros são de grande beleza. As cartas de Vincent van Gogh levam às lágrimas quem as lê, tamanho o sofrimento deste homem tão sensível. Mas não é menos importante destacar o lugar deles na cultura, já que a arte se tornou meio de disseminação da visão do homem moderno acerca da fragmentação da verdade e da vida.

Como a filosofia passou da unidade para a fragmentação, esta fragmentação também passou a ser aplicada ao campo da pintura. A fragmentação que se via nas pinturas pós-impressionistas equivalia à perda da esperança em uma unidade de conhecimento no campo da filosofia. Não era somente uma nova técnica de pintura. O fato é que ela expressava uma cosmovisão. Cézanne reduzia a natureza ao que ele considerava suas formas geométricas básicas. Com isto ele estava buscando um universal capaz de articular todos os particulares da natureza. Entretanto, isso dava à natureza um aspecto fragmentário, quebrado. Em *Os Banhistas* (c.1905, que se encontra agora na National Gallery em Londres), podemos reconhecer muito frescor e vitalidade que, em grande parte, pode ser atribuída à harmonia que o quadro todo nos inspira. Entretanto, nesta pintura Cézanne conferiu a aparência de realidade fragmentária não apenas à sua representação da natureza, mas ao homem em si. O próprio homem estava sendo representado como fragmentado.

Daí em diante, poderíamos passar aos extremos de um naturalismo ultranatural, como faziam os fotorrealistas, ou então se poderia para a liberdade extrema, onde a realidade havia se tornado tão fragmentada que acabou desaparecendo, deixando o homem a erigir o seu próprio mundo pessoal. Em 1912 o pintor abstracionista expressionista Wassily Kandinsky (1866-1944) publicou um artigo intitulado *"About the Question of Form"* [Sobre a Questão da Forma], em *The Blue Rider*, que diz que a velha harmonia (do conhecimento unificado) já se perdeu, e só nos restam duas possibilidades agora – o naturalismo ou a abstração extrema. E, para ele, elas eram iguais.

Gertrude Stein (1874-1946), uma autora americana que vivia em Paris, foi de grande importância naquela época. Muitos artistas e escritores reuniam-se em sua casa para falar destas coisas, elaborando as novas idéias – e isso, tempos antes de muitos deles terem se tornado famosos. Foi lá que se deu o primeiro encontro de Picasso e Cézanne.

Pablo Picasso (1881-1973) juntou a fragmentação de Cézanne ao conceito de Gauguin do bom selvagem, acrescentando a ela o contorno das máscaras africanas, as quais estavam começando a se popularizar

em Paris. Foi desta mistura que surgiu o quadro *Les Demoiselles d'Avignon* (1906-1907). Esta pintura, que se encontra no Museu de Arte Moderna em Nova York, marcava o nascimento da "arte moderna".

Na grande arte, a técnica combinava com a visão de mundo que está sendo apresentada, e esta nova técnica de fragmentação combinava bem com a cosmovisão do homem moderno. Esta técnica expressa bem o conceito de mundo fragmentado e o homem fragmentado. O que David Douglas Duncan (1916-) diz em seu livro *Picasso's Picasso* [Picasso de Picasso] (1961) acerca de um determinado conjunto de pinturas da coleção particular de Picasso, resume bem o sentido de grande parte da obra desse pintor: "É claro que nenhum dos quadros era realmente um retrato, um perfil do artista, mas a sua profecia acerca de um mundo em ruínas". Isto representou a ruptura definitiva com a arte da Renascença, que foi fundada numa esperança humanista do homem. Em *Les Demoiselles d'Avignon* as pessoas aparecem como se valessem menos do que pessoas; o elemento humano foi completamente perdido.

Mas é fascinante que Picasso, na verdade, não conseguia conviver com essa perda. Quando ele se apaixonou por Olga, e mais tarde, por Jacqueline, Picasso não as pintou consistentemente de forma fragmentada. Mas, nos momentos mais importantes do seu relacionamento, ele as pintava com todo o seu gênio, como elas realmente eram, e em toda a sua humanidade. Ele teve várias amantes, mas estas foram as duas mulheres com as quais ele casou. É interessante que Jacqueline mantinha uma dessas pinturas na sala de estar da sua casa. Duncan diz que esta pintura amável, "precariamente pendurada em um velho prego posto no alto em uma das paredes da sala de estar, do segundo andar do La Californie [o lar de Picasso e Jacqueline], um retrato de Jacqueline reina supremo. Aquele aposento é o seu domínio[...] Pintado a óleo e carvão, e o quadro permaneceu sempre ao lado dela, desde pouco depois que ela e o mestre se encontraram[...] Ela o ama e quer que ele fique por perto". Depois disso, quando Picasso pintou os seus filhos ainda jovens, ele também muitas vezes deixava de lado a sua técnica quebrada e fragmentada.

Note que eu não estou dizendo que a humanidade ou a gentileza nunca estão presentes nas técnicas da arte moderna, mas que, à medida que estas técnicas avançavam, a humanidade ia se tornando cada vez mais fragmentada – como poderemos observar, por exemplo, pelo caso de Marcel Duchamp. Os artistas passavam a idéia de uma realidade fragmentada para as suas telas. Mas, ao mesmo tempo, os artistas, que eram

homens sensíveis, percebiam para onde esta realidade fragmentada os estava levando, isto é, para a conclusão de que tudo é absurdo.

Hans Arp (1887-1966), um escultor alsaciano, escreveu um poema que apareceu na edição final da revista *De Stijl* [O Estilo] publicada pelo grupo De Stijl de artistas, liderado por Piet Mondrian e Theo van Doesburg. Mondrian (1872-1944) foi o artista mais conhecido desta escola. Ele não era da escola dadaísta, que aceitava e retratava o absurdo. Na verdade, Mondrian tinha esperanças de estar retratando o absoluto. Hans Arp, entretanto, era um dadaísta associado ao De Stijl. Lemos o seguinte no seu poema "Für Theo Van Doesburg", traduzido do alemão para o inglês (por Ina Rohrer).

The head downward	a cabeça para baixo
The legs upward	as pernas para cima
He tumbles into the bottomless	ele cai no sem fundo
From whence he came	de onde ele veio
He has no more honour in his body	ele não tem mais honra em seu corpo
He bites no more bite	ele não mordisca nem mesmo
of any short meal	um pedaço de uma pequena refeição
He answers no greeting	ele a nenhuma saudação responde
And is not proud	e não está orgulhoso
when being adored	quando é adorado
The head downward	a cabeça para baixo
The legs upward	as pernas para cima
He tumbles into the bottomless	ele cai no sem fundo
From whence he came	de onde ele veio
Like a dish covered with hair	Como um prato coberto com cabelos
Like a four-legged sucking chair	como cadeira de quatro pernas
Like a deaf echotrunk	como um eco longo e surdo
Half full half empty	meio cheio meio vazio
The head downward	a cabeça para baixo
The legs upward	as pernas para cima
He tumbles into the bottomless	ele cai no sem fundo
From whence he came.	de onde ele veio.

O movimento do dadaísmo levava à conclusão lógica de que tudo se deu por acaso; o que resultou no absurdo definitivo de todas as coisas, inclusive da humanidade.

O homem que talvez tivesse mostrado esta compreensão do absurdo resultante de todas as coisas de forma mais clara e consciente provavelmente foi Marcel Duchamp (1887-1969). Ele levou adiante o conceito de fragmentação em *Nu Descendo uma Escada* (1912 – uma versão da obra encontra-se hoje no Museu de Arte da Filadélfia) – uma pintura em que o humano desaparece completamente. O conceito casual e fragmentado do

que *é* levou à desvalorização e ao absurdo de todas as coisas. Tudo o que restava às pessoas era uma visão fragmentada de uma vida, absurda em todos os seus aspectos. Duchamp percebeu que o absurdo de todas as coisas incluía o absurdo da arte em si mesma. As suas "obras prontas" eram compostas pelos primeiros objetos que caíam nas suas mãos, os quais ele simplesmente assinava. Ora era uma roda de bicicleta, ora um penico. Com isso, a arte em si passou a ser considerada absurda.

Este fluxo histórico deu-se da seguinte forma: os filósofos de Rousseau, Kant, Hegel e Kierkegaard em diante, tendo perdido a sua esperança na unidade do conhecimento e da vida, apresentaram um conceito fragmentado da realidade; então os artistas passaram a pintar da mesma forma. Entretanto, os artistas foram os primeiros a compreender que o fim a que esta visão levava era o absurdo de todas as coisas. Temporariamente, estes artistas seguiram os filósofos, da mesma forma como os artistas de Renascença seguiram Aquino. Na Renascença também era a filosofia que inspirava os pintores (Cimabue e Giotto), seguidos pelos escritores (Dante). Esta era a mesma ordem em que o conceito de realidade fragmentária se disseminou por todo o século 20. Primeiro os filósofos formulavam intelectualmente o que os artistas viriam a expressar artisticamente mais tarde.

Jackson Pollock (1912-1956) é talvez o exemplo mais claro nos Estados Unidos da pintura que procura fazer uma declaração deliberada e aberta de que tudo veio do acaso. Ele colocava as telas no chão e deixava que a tinta de latas balançado suspensas acima delas pingasse. Assim, as suas pinturas eram fruto do acaso. Mas, espere aí! Não há uma ordem nas linhas de pintura daquelas telas? Sim, porque não era de fato o acaso que estava dando forma ao quadro! O universo não é um universo aleatório; ele tem uma ordem. Por isso, da mesma maneira como a tinta pingada das latas suspensas se espalhava por sobre as telas, as linhas da pintura também estavam seguindo a ordem do próprio universo. O universo não é o que estes pintores diziam que era.

O terceiro meio pelo qual esta idéia se espalhou foi a música. E isso, antes de tudo, na forma de música clássica, embora mais tarde muitos dos mesmos elementos tivessem passado para a música popular, como, por exemplo, para o rock. A música clássica envolve duas correntes: a alemã e a francesa.

A primeira mudança ocorrida na música alemã deu-se com os últimos Quartetos de Beethoven, compostos em 1825 e 1826. Estes certamente não eram aquilo que nós chamaríamos de "modernos", mas eles eram

uma mudança da música que os antecedeu. Leonard Bernstein (1918-1990) refere-se a Beethoven como o "novo artista – o artista como sacerdote e profeta". Joseph Machlis (1906-) diz em *Introduction to Contemporary Music* [Introdução à Música Contemporânea] (1961) que "Schoenberg tomou seu ponto de partida dos últimos Quartetos de Beethoven". E Stravinsky disse que: "estes quartetos são para mim o máximo em termos de crença musical (o que é um palavreado maior para amor), como indispensáveis às maneiras e aos sentidos da arte, como músico do meu tempo pensa acerca da arte e tem de aprender isso, como a temperatura é para a vida".

Wagner (1813-1911) seguiu Beethoven, e por sua vez foi seguido por Gustav Mahler (1860-1911). Leonard Bernstein, nas suas *Norton Lectures* da Universidade de Harvard, dizia acerca de Mahler e particularmente da sua Nona Sinfonia: "Nosso é o século da morte e Mahler é o seu profeta musical[...] Se Mahler sabia disso [morte pessoal, morte da tonalidade, e morte da cultura da forma como ela se deu] e a sua mensagem é tão clara, como nós faremos para conseguir sobreviver, sabendo igualmente disso? Por que ainda estaríamos aqui, lutando para que a vida continue? Deparamos agora com essa ambigüidade derradeira, que é a marca do espírito humano – a mais fascinante de todas as ambigüidades[...] aprendemos a aceitar a nossa mortalidade; e ainda assim persistimos na nossa busca pela imortalidade. Toda esta ambigüidade derradeira pode ser muito bem ouvida ao final da Nona Sinfonia de Mahler". Note como isso se assemelha e pode ser comparado ao poema de Nietzsche da página 126. Esta é a postura do homem atual. Ele já chegou à conclusão da morte do homem na sua própria cabeça, mas ele não consegue conviver com esta conclusão, pois ela não combina com o que ele é.

Schoenberg (1874-1951) veio a seguir, e com ele chegamos à música como meio de disseminação do pensamento atual. Schoenberg rejeitou totalmente a tradição da música e inventou a "pauta de 12 tons". Isso era "moderno", no sentido de que havia uma certa parcela de variantes musicais *totalmente indeterminadas*. Isso entrava em forte contradição com Bach que, da sua base bíblica, tinha muita diversidade mas sempre solução. A música de Bach tinha solução porque, enquanto cristão, ele acreditava que haveria uma solução, tanto para a vida individual de cada um quanto para a História. Da mesma forma que a música que vinha do ensino bíblico da Reforma era pautada por esta cosmovisão, assim a cosmovisão do homem moderno pauta a música moderna.

Entre os seguidores de Schoenberg podemos citar Alban Berg (1885-1935), Anton Webern (1883-1945) e John Cage (1912-1992). Todos eles deram continuidade a esta onda de indeterminismo a seu modo. Em *A History of Western Music* [Uma História da Música Ocidental], Donald Jay Grout (1902-) diz o seguinte acerca dos temas principais em Schoenberg e Berg no mundo moderno: "[...] isolado, indefeso e preso nas amarras de suas forças não conseguia entender, escravizado que estava pelo seu conflito interno, tensão, ansiedade e medo". Fica claro aqui o quanto uma música toda indeterminada é uma forma de expressão bastante apropriada para o homem que chegou onde chegou hoje.

Em *Introduction to Contemporary Music* [Introdução à Música Contemporânea] Joseph Machlis conta que a forma como Webern carregava a sua música dos mais estranhos sons constantemente variando a frase rítmica confere à sua música este seu indecifrável tom de "suspensão revoltada". Machlis acrescenta que Karlheinz Stockhausen (1928-), e a escola de Colônia na Alemanha geralmente partem de Webern para a criação da sua música eletrônica, que "gera, transforma e manipula os sons eletronicamente". Stockhausen foi quem produziu a primeira classificação da música eletrônica nos seus *Electronic Studies*. Parte da sua preocupação devia-se ao elemento aleatório no processo de composição. Como veremos, isso combina muito bem com a obra de John Cage, que estaremos estudando em maiores detalhes a seguir. Mas primeiro vamos dar uma olhada na corrente francesa.

A mudança francesa começou com Claude Debussy (1862-1918). A sua tendência não era tanto de não-solução quanto de *fragmentação*. Muitos de nós apreciamos e admiramos boa parte da música de Debussy; entretanto, ele abriu as portas para a fragmentação no campo da música e foi quem mais influenciou os compositores desde então, não apenas na música clássica, mas também na música popular e no rock. Mesmo a música que é uma das glórias da América – o jazz negro e o *black spirituals* – foram gradualmente infiltradas.

É importante reforçar aqui que esta fragmentação na música é paralela à ocorrida na pintura. Novamente afirmamos que estas não foram mudanças apenas técnicas – eram expressões de uma cosmovisão e se tornaram um meio de transmitir esta cosmovisão para as massas, às quais os áridos escritos filosóficos jamais poderiam atingir.

John Cage talvez seja o exemplo mais claro do que implica esta mudança na música. Cage acreditava que o universo é um universo em mudança e, para expressar isto, ele produzia música ao acaso. Ele procurava

desenvolver isso com grande consistência. Às vezes, ele jogava moedas para decidir sobre os rumos da música. Outras vezes ele construía uma máquina para conduzir uma orquestra musical com movimentos aleatórios, de modo que a orquestra não soubesse o que vinha pela frente. Assim, não havia ordem. Ou então, ele colocava dois maestros para dirigir a mesma orquestra, separada um do outro por uma divisória, de modo que tudo acabava na maior confusão. Temos aqui outra forte coincidência com a pintura; em 1947, Cage criou uma composição que ele chamou de *Music for Marcel Duchamp* [Música para Marcel Duchamp]. Acontece que o som produzido pela música aleatória sempre acabava se revelando algo que não passava de barulheira. Parte da sua música não era composta por mais do que o silêncio (interrompido somente pelos sons aleatórios do ambiente), mas sempre que ele usava dos seus métodos aleatórios, barulheira era o resultado.

Mas Cage também nos mostrou que não podemos viver nesta base, e que o conceito de universo ao acaso não combina com o universo da forma que ele é. Cage é um especialista em micologia, a ciência que estuda os cogumelos. Ele mesmo dizia "Então eu me dei conta de que, se eu colhesse os cogumelos com o mesmo espírito que usava nas minhas experiências com o aleatório, eu morreria em breve". Para colher cogumelos é necessário ser cuidadosamente criterioso. Sua teoria sobre o universo não combina com o universo que existe.

Toda esta música aleatória, que resulta em ruído, coloca-se em estranho contraste em relação aos aviões estacionados nos nossos aeroportos ou sobrevoando nossos céus. Um avião é construído com todo o cuidado; é dotado de ordem (e muitos também o consideram bonito). Mas isso não é absolutamente o que acontece com a arte intelectualizada que declara que o universo surgiu por acaso. Por que será que o avião foi produzido com tanto cuidado e ordem, e por que Cage produzia tanta barulheira? Simplesmente por isso: um avião precisa seguir o andamento das linhas ordinárias do universo, se quisermos que ele voe!

Sir Archibald Russel (1905-) foi o engenheiro britânico que projetou o Concorde. Em uma entrevista dada à edição européia do *Newsweek* (16 de fevereiro de 1976) alguém lhe perguntou: "Muitas pessoas acreditam que o Concorde é uma verdadeira obra de arte no seu design. O senhor considerou sua estética quando o projetou?" E a resposta dele foi que "sempre que se projeta um avião, é preciso que se mantenha fidelidade máxima em relação às leis da natureza. Na verdade, estamos jogando com as leis da natureza, procurando não ofendê-las. Isso acontece

de tal maneira que as nossas concepções de beleza passam a ser as mesmas da natureza. Toda e qualquer forma e curva do Concorde é disposta de forma que haja conformidade com o fluxo natural condicionado pelas leis da natureza. Eis por que eu duvido que o avião supersônico russo seja um plágio do nosso. Os russos têm que se submeter aos mesmos fenômenos básicos da natureza que nós".

A música de Cage e a cosmovisão que ela veicula não combinam com o universo que aí está. Poderíamos lembrar de Einstein aqui, e do princípio da incerteza de Werner Heisenberg ou da teoria dos quanta, mas nós já os consideramos na página 90, e não estaremos repetindo todos estes casos aqui. O universo não é o que Cage diz que é em sua música nem tão pouco o que Pollock diz em sua pintura. E é preciso acrescentar que a música de Cage também não combina com o que as pessoas são. Foi preciso que ela se tornasse cada vez mais espetacular, para manter vivo o interesse; por exemplo, um violoncelista nu tocando a música de Cage debaixo d'água.

Outra questão é: será que esta arte é arte de verdade? Será que ela não é antes uma mera declaração filosófica e intelectual, separada da completude do que o universo realmente é? Quanto mais ela tende a ser apenas uma declaração intelectual, em vez de uma obra de arte, mais ela vai se tornando antiarte.

O quarto meio de disseminação destas idéias é o que eu vou chamar de *cultura geral*. E com isso eu estou me referindo à poesia, conto, drama e cinema. No mundo anglo-saxão, a introdução na poesia deu-se com "The Waste Land" de T. S. Eliot (1888-1965), publicado em 1922. Aqui ele combina uma mensagem fragmentada com uma forma fragmentada de poesia. Ao final da quinta (e última) estrofe de "The Waste Land" lemos:

Le Prince d'Aquitaine à la tour abolie.
These fragments I have shored against my ruins
Why then Ile fit you
Hieronymo's mad againe.
Datta. Dayadhvam Damyata.
Shantih, shantih, shantih.

Neste poema, ele abriu as portas para a poesia atual, da mesma forma que Picasso abriu caminho para um conceito fragmentado de vida em sua pintura *Les Demoiselles d'Avignon*. É interessante notar que mais tarde, quando Eliot tornou-se cristão, a sua forma de escrever, embora não tivesse ficado "ultrapassada", acabou mudando. Mais para frente, neste mesmo capítulo, estaremos resgatando alguns elementos da cultura

geral, especialmente na forma de arte mais peculiar ao século 20 – o cinema. A música popular, como a de certas bandas de rock, trouxe para os jovens do mundo inteiro um conceito de mundo fragmentado – uma espécie de otimismo apenas no campo do irracional. E a poesia, o drama, o conto e especialmente os filmes veiculavam estas idéias à massa de pessoas, de uma maneira que vai bem além dos outros meios que estivemos considerando.

Tudo isso nos dá um consenso quase que monolítico hoje, uma voz quase que unificada gritando um conceito fragmentado do universo e da vida. E como nos atinge de todos os lados e com muitas vozes, fica difícil para nós não nos deixarmos impregnar por isso. Nós e nossos filhos somos bombardeados, de todos os lados, por esta mensagem – do lado da arte, do lado da música, da cultura geral, da teologia atual, da mídia e muitas vezes até de revistas em quadrinhos. Quem sabe tenha sido o cinema, especialmente o dos anos 60, que tenha sido o melhor meio de proclamação desta mensagem, disseminando-a largamente. Mas, para entendermos bem a sua contribuição única, precisamos ainda considerar outros desenvolvimentos da filosofia.

A filosofia formal, enquanto tal, tendia se encolher, se não morrer, para as pessoas atuais. Como havíamos visto, a moderna ciência moderna deixou de lado a base epistemológica da ciência original – a base original de que o mundo foi criado por um Deus racional, e de que o homem pode descobrir coisas sobre o universo, pelo uso da sua razão. Quando esta base cristã foi abandonada, os cientistas tentaram tornar a filosofia do *Positivismo* a sua base filosófica de conhecimento.

O Positivismo foi criado na primeira metade do século 19 pelo filósofo francês Auguste Comte (1798-1857) e Herbert Spencer (1820-1903) desenvolveu-o como a base para toda a ciência. Relacionado ao Empirismo de John Locke (1632-1704), o Positivismo é uma filosofia um tanto ingênua que diz basicamente que uma coisa só existe se podemos observá-la. Os dados que lhe entram pelos órgãos do sentido são os que nos permitem conhecer bem o objeto, de uma forma direta e descomplicada.

Acontece que, há alguns anos, as pessoas começaram a perceber que a ciência na verdade não tem a capacidade de observar um objeto com total objetividade. Em um artigo do *Journal of the Franklin Institute* (1936), Albert Einstein destacava que o homem faz as suas opções a partir de uma miríade de informações sensoriais que chegam até ele. Em outras palavras, há um elemento subjetivo envolvido no processo

científico. Michael Polanyi (1891-1976), que se aposentou na Universidade de Manchester em 1958 e desde então ensinou em diversas universidades, destruiu esta visão ingênua do Positivismo em seu livro *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* [Conhecimento Pessoal: Para uma Filosofia Pós-Crítica] (1958). Polanyi destacava que há sempre um observador que está sempre tirando as suas conclusões, e que jamais é inteiramente neutro.

Com isso, o Positivismo deixou de ser base viável para o conhecimento. Na ciência é o homem que arranja o experimento; ele tem um filtro na sua cabeça, com o qual ele peneira todas as suas observações, e chega às conclusões. O Positivismo que estava tão forte nas universidades da Europa e América que eu conheci quando mais jovem está morto agora. Ninguém que sustentasse esta visão tem mais tanta certeza assim da relação entre ele mesmo e o objeto que está observando.

Existe outra profunda objeção ao Positivismo, qual seja que, com base neste sistema filosófico, não há razão para qualquer certeza de que os dados que alcançam o observador são dados reais e não apenas ilusões. Isto não foi problema, enquanto o Cristianismo servia de base, com a visão de um universo criado por um Deus dotado de razão e de pessoas criadas por esse mesmo Deus racional para viver neste universo. Mas, sem a base cristã, que garantia as pessoas têm de que aquilo que as atinge através de seus sentidos corresponde ao que está "lá fora"? O humanismo da Renascença não foi capaz de encontrar um caminho para atribuir sentido e valor às coisas individuais, aos particulares. Uma vez decretada a morte do Positivismo, o humanismo não tinha base para a certeza do conhecimento.

É interessante observar que os artistas já haviam notado o problema antes mesmo dos filósofos e cientistas, pois o Positivismo estava se desenvolvendo paralelamente ao Impressionismo. Como havíamos dito, os impressionistas pintavam o que viam, mas isto deixava a questão de se existia realidade atrás das ondas da luz que atingiam seus olhos. O próximo passo foi dado por Monet em 1885 e a realidade tendeu a ser obscurecida. Assim, houve uma época em que os artistas estavam à frente tanto dos filósofos quanto dos cientistas. Sem a base cristã, nem os artistas, nem os filósofos ou mesmo os cientistas tinham uma base que pudesse suportar o peso necessário na área de como podemos ter certeza de que podemos saber.

O que então aconteceu com a ciência? Em resumo, a ciência, como ela é usualmente concebida hoje, não tem base epistemológica – isto é,

nenhuma base para a certeza de que o que os cientistas pensam que estão observando corresponda ao que, de fato, existe. É preciso notar, entretanto, que, embora eles não tenham nenhum fundamento desse tipo no seu próprio sistema, ainda assim, tanto na ciência quanto no conhecimento do dia-a-dia, esta correspondência entre o mundo exterior e nós mesmos *existe*, pois Deus de fato fez o sujeito e objeto manterem um relacionamento adequado, da mesma forma como os nossos pulmões combinam com a atmosfera na Terra. Assim, o homem tem esta capacidade de aprender acerca do universo. Mas o ponto é que, *de acordo com o seu próprio sistema filosófico,* o humanista não tem base de sustentação do conhecimento. O seu otimismo sobre o conhecimento do mundo exterior está enfraquecido.

Neste contexto, a moderna ciência moderna tende cada vez mais a tornar-se uma das duas: alguma manifestação da mais alta tecnologia, muitas vezes, com o objetivo de uma constante melhoria do bem-estar, ou aquilo que eu chamaria de *ciência sociológica*. Este último conceito quer dizer que, tendo um nível de certeza reduzido da sua própria objetividade, as pessoas acham mais fácil chegar a qualquer conclusão que queiram para os fins sociológicos que eles desejam alcançar.

Um exemplo disso é Edmund Leach (1910-1989), um bastante conhecido palestrante e professor de antropologia da Universidade de Cambridge. Em *The New York Review of Books* Leach disse que, no passado, havia duas visões da evolução: ou que todos os homens partiram do mesmo ponto, ou que havia diferentes pontos de partida em diferentes épocas de formas biológicas pré-humanas. Neste segundo conceito usualmente está implicada a idéia de que as raças mais antigas são as mais avançadas. Leach diz que ele optou pelo primeiro conceito porque o segundo leva ao racismo. Referindo-se a este segundo conceito, ele disse que: "esta visão da raça é totalmente inútil e totalmente sem propósito, exceto para munição de causas políticas lamentáveis". É isto que eu chamo de *ciência sociológica*: as escolhas sendo feitas com base nas conseqüências sociológicas que possam resultar delas. Com o enfraquecimento da certeza de saber o objetivo mundo exterior, o ideal de *objetividade* na ciência também se enfraqueceu.

E isto ocorre em paralelo a uma mudança entre os donos de jornal. Já que o seu conceito de verdade passou a se tornar mais relativo, o ideal de *objetividade* das colunas dos jornais, em contraposição às páginas editoriais, está diminuindo cada vez mais. Assim, a perda de uma base filosófica para a verdade e da certeza do conhecimento tem o resultado

prático de trabalhar em favor de uma *ciência sociológica* e de *meios de comunicação sociológicos* – ambos disponíveis para manipuladores. E isso é especialmente forte no caso da ciência, por causa da fé quase que "religiosa" que as pessoas desenvolveram quanto à objetividade – e assim, a certeza – dos resultados da ciência.

Voltando à filosofia enquanto tal, depois do Positivismo, veio a *Análise Lingüística*. Esta é uma filosofia que lida com a análise da linguagem. Duas filosofias eram dominantes naquela época: Existencialismo e Análise Lingüística. Mas, a meu ver, nenhuma das duas é filosofia; ambas são antifilosofias.

O Existencialismo lida com as grandes questões, mas separa as tentativas de respostas da razão, colocando-as no campo do irracional. Já a Análise Lingüística examina a linguagem, com base na razão – somente para chegar gradualmente à conclusão de que a análise da linguagem jamais permitirá que se chegue nem aos valores, nem aos fatos. A linguagem só pode levar à linguagem, e a Análise Lingüística jamais chega às grandes questões. Conseqüentemente, o Existencialismo e a Análise Lingüística são ambas antifilosofias, e nenhuma delas dá a base de sustentação necessária para que as pessoas possam dar respostas às maiores e mais essenciais questões da vida. E elas também não fornecem as respostas de que as pessoas necessitam, já que cada uma tem a sua maneira de gerar confusão entre sentidos e valores. Havia ainda outras filosofias menos influentes, mas elas não davam respostas mais definidas a isso. A filosofia formal deixou um vácuo.

Os conceitos importantes da filosofia entraram cada vez mais em jogo, não como afirmações formais da filosofia, mas antes como meios de expressão por meio da arte, música, romance, poesia, drama e cinema – coisas que denominamos anteriormente de cultura geral. Como exemplo, podemos citar o fato de que o Existencialismo de Sartre e Camus não marcou tanto por afirmações da filosofia formal, mas muito mais por suas novelas. Consideremos *Náusea* de Sartre (1938) e *O Estranho* (1942), *A Peste* (1947) de Camus e também *L'Inviteé* de Simone de Beauvoir (1908-1986).

Especialmente nos anos 60, as maiores declarações filosóficas às quais se davam mais ouvidos foram veiculadas por filmes. Filmes filosóficos como estes atingiam muito mais pessoas do que os escritos filosóficos ou até a pintura e literatura. Entre estes filmes podemos citar *Ano Passado em Marienbad* (1961) de Alain Resnais, *Tystnadem* (1963) de Ingmar Bergman, *Julieta dos Espíritos* (1965) de Frederico Fellini, *Blow-Up* –

Depois Daquele Beijo (1966) de Michelangelo Antonioni, *A Bela da Tarde* (1967) de Luis Buñuel e *A Hora do Lobo* (1967) de Ingmar Bergman. Todos eles mostravam de maneira figurada (e de modo bastante intenso) como é ver o homem como máquina e também o que é tentar viver no campo do irracional. Nele, o homem é deixado sem categorias. Ele não tem como distinguir entre o certo e o errado, ou até entre o que é objetivamente verdadeiro como algo oposto à ilusão ou fantasia.

Um bom exemplo é *Blow-up – Depois Daquele Beijo* de Antonioni. A propaganda do filme diz. "Assassinato sem culpa, amor sem sentido". Antonioni estava traçando um perfil de como, no campo do irracionalismo, não há certezas quanto aos valores morais e também não há critério. *Blow-up* não tem heróis. Compare isso com o *Davi* de Michelangelo – a maior declaração do orgulho humanista da Renascença. O homem declarou-se a si mesmo autônomo, mas o resultado final não foi o *Davi* de Michelangelo, e sim o não-herói de Antonioni. Tudo o que se vê no filme é produto de uma câmara que faz "clique, clique, clique" e o humano desapareceu. O personagem principal captura imagens de coisas individuais, particulares. Podemos destacar, por exemplo, as modelos que ele fotografa; elas perderam toda a sua humanidade e sentido.

Depois de uma cena em que palhaços jogam tênis sem bola, no final do filme há um zoom reverso que faz com que o homem que é o personagem central desapareça por completo, e tudo o que resta é a grama. O homem se foi. A partir da sua base de raciocínio, as pessoas modernas vêem a si mesmas como se não passassem de máquinas. Mas, à medida que elas passam para o campo do irracional, buscando o otimismo perdido, elas se acham separadas da razão e desprovidas de valores humanos ou morais.

Alguns filmes deste período iam ainda mais além, como por exemplo, *Julieta dos Espíritos, Ano Passado em Marienbad, A Hora do Lobo* e *A Bela da Tarde*. Eles estão dizendo algo ainda mais profundo: as pessoas do mundo de hoje, à medida que saltam para o campo do irracionalismo, procurando encontrar um otimismo desprovido de razão, não só não encontrarão critério humano ou moral algum, como também não haverá nenhuma certeza, nenhum critério de acordo com o qual distinguir entre realidade e ilusão.

Bergman cita um caso claro aqui. Em 1963 ele dirigiu *Tystnadem* [O Silêncio]. Em uma entrevista ele disse que chegou à conclusão de que Deus está morto; portanto tudo o que há no universo é silêncio. Foi devido a isso que ele fez o filme. No filme que se seguiu a este,

A Hora do Lobo (1967), não se pode especificar a diferença entre o real e a fantasia. Será que o que estava sendo apresentado aconteceu mesmo ou será que era coisa da cabeça de algum dos personagens? Este mesmo problema estava presente nos filmes *Julieta dos Espíritos*, *Ano Passado em Marienbad* e *A Bela da Tarde*. Estes filmes podiam ser vistos uma centena de vezes e o apreciador continuava não tendo como saber com certeza se era um retrato da verdade, vista com objetividade, ou se aquilo fazia parte da imaginação de algum dos personagens. Se as pessoas partem somente de si mesmas e realmente vivem em um universo em que não há um Deus pessoal com quem conversar, elas não têm como ter certeza da diferença entre realidade e fantasia ou ilusão.

Mas Bergman (da mesma forma como Sartre, Camus e todos os outros) não tem como conviver com essa sua postura. Isso explica por que a música de fundo de *Tystnadem* são as variações de Goldberg da música de Bach. Quando o indagaram na entrevista filmada sobre música, ele disse que há uma pequena parcela sagrada do ser humano e à qual fala a música. Ele acrescentou que, quando estava escrevendo *Tystnadem* estava ouvindo a interpretação de Goldberg em sua casa e que esta música interferiu no que se estava desenrolando naquele filme.

A partir de uma base cristã, podemos saber por que a música fala. O homem não é nenhum produto do acaso. O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus e, fundamentado nesta base, torna-se compreensível por que a música *é música* para o homem. Com base na revelação – a Bíblia e a revelação de Deus através de Cristo – o universo não está, em última instância, em silêncio, e temos certeza quanto aos valores humanos e valores morais e há critérios que podem ser usados para distinguir entre ilusão e fantasia. E há uma razão por que o homem é homem. Mas não para as pessoas modernas com uma posição humanista.

Estes filmes filosóficos declaravam abertamente até que ponto as pessoas chegaram. As pessoas de hoje estão, de fato, em apuros. Estas coisas não se encontram trancadas em museus de arte, nos salões de concerto e nos festivais de rock, no teatro e nos cinemas, ou nos seminários teológicos. As pessoas agem de acordo com a sua visão de mundo. Foi por isso que a sociedade mudou radicalmente. Eis a razão – e não se trata de uma razão menos básica – de não considerarmos seguro andar a noite pelas ruas de muitas cidades de hoje. Da maneira que pensa, um homem é.

Capítulo 11

NOSSA SOCIEDADE

Gradualmente, aquilo que havia se tornado o modo de pensar básico por todo o mundo moderno foi se tornando um ponto de vista aceito quase que universalmente, um consenso quase monolítico. E uma vez que ele passou a estar ao alcance de todos, por meio da arte, música, drama, teologia e mídia, os valores morreram. E à medida que o modo de pensar anterior, ainda dominado pelo Cristianismo, ia se enfraquecendo, a maioria das pessoas adotou uma visão reduzida a dois valores: *paz pessoal* e *prosperidade.*

Paz pessoal significa ser deixado em paz e não ser incomodado pelos problemas alheios sejam eles problemas mundiais ou locais – significa poder viver a sua própria vida, reduzindo ao máximo a possibilidade de ser incomodado. Paz pessoal significa ter seu próprio estilo de vida pessoal, sem ser perturbado por toda a vida, não interessando as conseqüências na vida dos meus filhos e netos. Prosperidade significa um extraordinário e sempre crescente padrão de vida material – uma vida feita de coisas, coisas e mais coisas – um sucesso medido por um nível cada vez maior de abundância material.

Por muitas gerações o conceito fragmentado de conhecimento e de vida que já havia se tornado predominante vinha sendo ensinado aos jovens por vários professores em universidades ao redor do mundo. Se algum estudante do início dos anos 60 perguntasse aos seus pais e a outras pessoas "estudar *para quê*?", a resposta que freqüentemente lhe era dada,

se não em palavras ao menos por inferência, era "ora, porque as estatísticas dizem que uma pessoa com estudo ganha muito mais". E quando ele perguntava "e ganhar mais *para quê*?" a resposta era "para que possa pagar uma faculdade para os *seus* filhos". De acordo com este tipo de resposta, declarada ou implícita, não existe sentido na vida do homem, e a educação não faz sentido.

Muitos dos meios de comunicação de massa popularizaram estes conceitos, espalhando-as em uma torrente interminável, de tal forma que, desde o nascimento, uma geração inteira fosse inculcada com o ensinamento de que a razão implica um pessimismo quanto ao sentido da vida e quanto a quaisquer valores fixos. E este tem sido o modo de pensar de toda uma geração. Ninguém cultiva uma memória pessoal da época em que o Cristianismo ainda tinha influência sobre o modo de pensar geral. Quem estava na universidade via a si mesmo como um pequeno computador, controlado por um computador ainda maior que era a própria universidade, que era, por sua vez, controlada pelo computador ainda maior, o Estado.

No que diz respeito à ética profissional que, dentro do contexto cristão, fazia sentido, a situação ficou feia uma vez que a base cristã foi removida. O trabalho passou a se tornar um fim em si mesmo – sem qualquer razão para trabalhar nem valores para determinar o que fazer com os produtos do próprio trabalho. Mas, de uma hora para outra, em 1964, na Universidade de Berkeley na Califórnia, os estudantes resolveram levar às ruas estas noções acerca da falta de sentido do homem. Por que alguém deveria ficar surpreso? Muitos professores estavam ensinando a definitiva falta de sentido do homem e a ausência de absolutos, mas eles mesmos viviam de forma incoerente com isso ao depender das memórias do passado. Por que não seria natural uma geração começar a viver com base no que lhe foi ensinado? E em Berkeley, no ano de 1964, já se podia notar as conseqüências de maneira extremamente palpável.

As drogas entraram em cena porque a única esperança de sentido localizava-se no campo do irracionalismo. As drogas já estavam por aqui há muito tempo, mas, seguindo as idéias de Aldous Huxley, muitos estudantes passaram agora ao uso de drogas como uma ideologia, e outras pessoas até como religião. Eles esperavam que as drogas pudessem providenciar sentido "dentro da cabeça", em contraste à verdade objetiva, da qual eles já haviam desistido de toda esperança. O psicólogo Timothy Leary (1920-1996), Gary Snyder (1930-), o escritor e filósofo Alan Watts (1915-1973), e o poeta Allen Ginsberg (1926-1997), todos eles tiveram

grande influência na transformação das drogas em uma ideologia. Timothy Leary, por exemplo, disse que as drogas eram sacramentos de uma nova religião. É claro que, como havíamos visto no capítulo anterior, este uso de drogas na verdade nada mais representou do que mais um salto, uma tentativa de encontrar sentido no campo do irracionalismo. Charles Slack (1929-), acerca do seu duradouro relacionamento com Leary, relatou em *Timothy Leary, the Madness of the Sixties and Me* [Timothy Leary, A Loucura dos Anos 60 e Eu] (1974) que Leary lhe disse "Morte à mente, é este o objetivo que devemos perseguir. Nada mais o fará."

O sonho utópico do mundo "ligado" era de que, se um número suficiente de pessoas entrasse na onda das drogas, todos os problemas do mundo civilizado estariam resolvidos. Pensando nisso, muitos sugeriam introduzir o LSD na água potável das cidades. E isso não estaria promovendo um vício, uma vez que as pessoas que o estavam sugerindo acreditavam sinceramente que as drogas representavam a porta de entrada para o paraíso. Desde 1964 e por mais alguns anos, todo o mundo *hippie* estava convicto de que era esta, de fato, a ideologia mais correta.

Em Berkeley o *Movimento para a Liberdade de Expressão* surgiu simultaneamente com o movimento *hippie* das drogas. A princípio ele não era considerado politicamente nem de esquerda, nem de direita, mas estava antes representando nada mais do que um chamado para a liberdade de expressão de qualquer visão política em Sproul Plaza. Então logo o *Movimento para a Liberdade de Expressão* virou o *Movimento para a Liberdade de Palavrão*, no qual a liberdade era vista como gritar um palavrão de quatro letras num microfone. Logo em seguida, este se tornaria o trampolim para um novo movimento de esquerda, que seguia aos ensinamentos de Herbert Marcuse (1898-1979). Marcuse era um professor alemão de filosofia ligado ao ensino neo-marxista da "Escola de Frankfurt", junto com Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) e Jürgen Habermas (1929-). Ele estava lecionando na Universidade da Califórnia em San Diego na época em que se tornou inspiração da nova esquerda.

Os jovens já estavam lutando há algum tempo contra os valores dos seus pais reduzidos à paz pessoal e à prosperidade – não importa se a sua maneira de lutar se dava através da Nova Esquerda de Marcuse ou através da adoção de uma ideologia das drogas. Os jovens queriam mais da vida do que paz pessoal e prosperidade. Eles estavam certos nesta sua forma de analisar o problema, mas enganados quanto às suas alternativas de solução.

O auge da cultura das drogas do movimento *hippie* fica bem simbolizado no filme *Woodstock*. Woodstock foi um festival de rock ocorrido no norte dos Estados Unidos, no verão de 1969. O festival de rock inspirou um filme, que estreou na primavera de 1970. Muitos jovens acreditavam que Woodstock representou o começo de uma nova e maravilhosa era. Os organizadores alegavam: "este é o começo de uma nova era. Funciona!" Mas o mundo das drogas já estava feio, e o seu otimismo já estava chegando ao fim, embora os jovens não se dessem conta disso ainda. O próprio Jimi Hendrix (1942-1970) em breve viria a se tornar o símbolo do fim. Negro, extremamente talentoso, explorado de maneira desumana, acabou morrendo de *overdose*, em setembro de 1970, engasgado no próprio vômito, pouco depois de alegar que a cultura que ele simbolizava representava uma nova era. No final dos anos 60 todas as esperanças baseadas no uso de drogas morreram.

Em dezembro de 1969, em Altmont, Califórnia, foi a vez dos Rolling Stones terem o seu festival. Eles trouxeram os Hell's Angel*s* ["Anjos do Inferno", um conhecido grupo de motoqueiros] para policiarem a área em troca de alguns goles de cerveja. Mas um homem acabou morto e a *Rolling Stone Magazine* reportava na edição seguinte: "Os tempos da inocência acabaram". Pouco tempo depois (agosto de 1970), 250.000 pessoas compareceram a um festival de música na ilha de Wight, no Canal da Mancha. Esse episódio também acabou em um quadro horripilante e, desde então, houve uma mudança no uso das drogas.

Infelizmente, o resultado disso não foi que menos pessoas passaram a tomar drogas. Os anos 60 chegaram ao seu fim e, a partir dos anos 70 e 80, provavelmente mais pessoas estavam tomando algum tipo de droga – e em idade cada vez mais baixa. O fato é que tomar drogas deixou de ser uma ideologia. Isso havia acabado. As drogas não representavam mais do que uma rota de fuga que já se havia tornado preferência tradicional, em muitos lugares no passado.

Nos Estados Unidos, a Nova Esquerda lentamente também caiu, perdendo a simpatia devido à utilização de bombas, especialmente a colocada em 1970 no laboratório da Universidade de Wisconsin, onde um estudante foi morto. Esta não foi a última bomba planejada para explodir nos Estados Unidos. Grupos extremistas radicais continuaram vivos e ativos, e poderiam se tornar ainda mais ativos, mas a violência que a Nova Esquerda produziu por herança natural (como também aconteceu na Europa), levou a maioria dos jovens nos Estados Unidos a deixar de depositar qualquer esperança nela. Assim, em 1964 alguns

jovens começaram a desafiar os falsos valores da paz pessoal e da prosperidade, e devemos admirá-los por isso. O humanismo, que faz o homem partir de si mesmo, depois de ter destruído a antiga base de valores, não foi capaz de encontrar uma forma de gerar qualquer novo valor com algum nível de certeza. O vácuo deixado pelos valores reduzidos à paz pessoal e à prosperidade tinham vindo para reinar supremos. E agora, para a grande maioria dos jovens, depois de passadas as falsas esperanças das drogas enquanto ideologia e desvanecimento da Nova Esquerda, o que restou? Não sobrava nada mais do que *apatia*. Nos Estados Unidos do início dos anos 70, a *apatia* imperava quase que completamente. Em contraposição aos ativistas políticos dos anos 60, poucos jovens sequer compareciam às urnas para votar, mesmo que a idade para votar tivesse sido reduzida para 18 anos. A esperança se fora.

Depois dos tumultuados anos 60, muitas pessoas acharam que foi bem melhor quando as universidades se aquietaram no início dos anos 70. Eu poderia ter chorado. Os jovens estavam certos em sua análise, mas errados nas suas soluções. E foi muito pior quando vários deles desistiram da esperança e simplesmente aceitaram os mesmos valores de seus pais – paz pessoal e prosperidade. As drogas continuaram, mas apenas como um paralelo com o álcool da geração anterior, e o uso excessivo de álcool se tornou também um problema entre os jovens. O sexo promíscuo e a bissexualidade continuavam presentes, mas apenas como um paralelo ao adultério da geração anterior. Em outras palavras, à medida que os jovens se revoltavam contra os seus pais, eles acabavam andando em círculos – e muitas vezes caiam em um nível ainda mais baixo – pois não lhes restou nada além do que os mesmos dois valores reducionistas: a sua própria versão de paz pessoal e a sua própria versão de prosperidade.

Em alguns lugares a linha marxista-leninista ou a linha maoísta tomaram a frente. Isso não chegou a ser verdade para os Estados Unidos, mas estas ideologias estavam se tornando um fator majoritário na Europa, América do Sul e outras partes do mundo. Acontece que o marxismo-leninismo é outro salto para o campo de irracionalismo – tão idealista quanto o uso de drogas era nas suas origens. Os jovens seguiam o marxismo apesar das claras evidências de que a repressão não era um abuso de poder de Stalin, mas que foi e é uma parte integrada ao sistema comunista.

Ninguém deixou isso mais claro do que Alexander Solzhenitsyn (1918-) em seu *The Gulag Archipelago* [O Arquipélago Gulag]

(Vol. I, 1974). Ele sofreu fortes censuras só por que destacava que o fundamento do regime autocrático havia sido consolidado por Lenin. Resumindo os interrogatórios a que ele foi submetido ao longo do ano de 1922 olhando à frente para os famosos "casos jurídicos célebres" de 1937, Solzhenitsyn pergunta: "O que, então, lhes podia estar causando tanto espanto em 1937? Todos os fundamentos do regime sem lei não haviam sido lançados?" Mas se isso precedeu a Stalin, fica claro que isso também sobreviveu a ele. Solzhenitsyn diz que a salamandra, com o que ele se refere à rede de campos de prisioneiros, ainda está viva. Em *The Gulag Archipelago* (Vol. II, 1975) ele disse que os campos de prisioneiros mantinham cerca de 15 milhões de prisioneiros anônimos ao mesmo tempo, e que ele estimava que desde a Revolução até 1959 o total de mortes de prisioneiros foi de 66 milhões.

Mesmo que esta "salamandra" não esteja mais tão ostensivamente voraz hoje, Solzhenitsyn não ficou mais tranqüilo. Ele identifica corretamente a causa que está na raiz do regime autocrático, que é a disposição de assegurar a ordem interna a qualquer preço. E ele vê que, se os seus contemporâneos o estavam pressionando agora para "deixar os mortos descansar em paz", eles estavam fazendo a mesma opção. Diz-se que "Quem fixa os olhos no passado, perde um olho". Solzhenitsyn acrescenta: "Acontece que o provérbio termina dizendo: 'e quem os desvia do passado, perde os dois'".

Isto contrasta, de forma reveladora, com o esforço que a Alemanha Ocidental vinha empenhando desde a Segunda Guerra Mundial em cassar e punir os criminosos nazistas mais conhecidos (e já em 1996 haviam sido identificados mais de 86.000), sendo que nenhuma medida desse tipo foi tomada no que diz respeito aos nazistas nem na Alemanha Oriental, e nem na Rússia, no que diz respeito a agentes envolvidos nos crimes oficialmente condenados de Stalin. Ele elegeu Molotov como símbolo desta mentalidade – um homem que continuou a viver com conforto, "um homem que não havia aprendido nada, nem mesmo agora, por mais lambuzado que esteja do nosso sangue, cruza calmamente a calçada para ir assentar-se confortavelmente em sua longa e espaçosa limusine". Refletindo sobre estes acontecimentos, Solzhenitsyn escreve "a justiça tem se mostrado, desde os tempos mais remotos, um conceito dividido em duas partes: a virtude que triunfa e o vício que é punido". Em contraposição a isso, Solzhenitsyn conclui que, no caso da Rússia "os jovens já estão quase convictos de que quem desonra um compromisso não será jamais punido na terra, e acabará sempre atingindo prosperidade". Em seguida, ele acrescenta: "Está

ficando desconfortável, horrível mesmo viver num país assim!" E isto se aplica não só ao caso da Rússia, mas a qualquer lugar em que o Comunismo tenha ascendido ao poder. Provavelmente tenhamos menos liberdade interna na China do que na Rússia.

Os comunistas também usaram de opressão externa: é só lembrarmos do caso da Hungria, Checoslováquia e Polônia. Jamais me esquecerei daquele dia – 4 de novembro de 1956 – quando a Hungria foi ocupada. Estava eu ouvindo o meu rádio de ondas curtas na Suíça, quando ouvi as vozes de estudantes clamarem repetidamente por ajuda em língua inglesa, na esperança de que o mundo de fora pudesse ouvir. Eu guardei uma foto de jornal de uma garota presa na Hungria. É o retrato de uma encantadora garota húngara, num interrogatório. Seu nome é Ilond Troth. Ela foi enforcada em julho de 1957. Guardei a foto dela para lembrar-me: "quem os desvia (os olhos) do passado, perde os dois".

Como é romântico, no sentido negativo, o salto para o campo do irracionalismo, para um marxista-leninista! Trata-se de um tipo diferente de salto daquele do existencialista e dos demais que analisamos nos capítulos anteriores, mas eles também não têm onde encontrar base na razão. O materialismo, que é a base filosófica do marxismo-leninismo, não fornece base à dignidade ou aos direitos do homem. Onde quer que o marxismo-leninismo chegue ao poder, ele acaba sendo atraente e convence falando muito em dignidade e direitos; mas a base materialista não é base à dignidade e aos direitos do homem. Ainda assim, ele atrai pelo seu constante discurso idealista.

Para entendermos este fenômeno, é preciso compreender que Marx chegou a aderir àquilo para o que o Cristianismo, sim, dá base: a dignidade do homem – e passou a adotar essas palavras como suas. A única forma de entender um marxismo-leninismo assim tão idealista é que ele é (neste sentido) uma heresia cristã. Como não tem a base cristã, até chegar ao poder ele se vale de palavras que tinham base no Cristianismo. Mas onde quer que tenha chegado ao poder, não houve lugar na História em que ele não tivesse fomentado a opressão. Assim que conquistava o poder, o conceito de desejo da maioria deixava de fazer sentido.

Como dissemos no primeiro capítulo, os homens têm pressupostos e vivem de forma mais consistente com os mesmos pressupostos do que eles mesmos se dão conta. Os pressupostos das pessoas sustentam-se no que elas consideram ser a verdade daquilo que existe. Com todo um Estado apoiando-se conscientemente sobre o materialismo

filosófico, não haverá nenhuma base para qualquer tipo de "Comunismo humano", como o que reivindicavam alguns reformadores da Polônia, Checoslováquia e outros países, controlados pelo Comunismo (e alguns comunistas em países não controlados pelo Comunismo).

Quando, em 1975, perguntaram a André Malraux se é possível haver um Comunismo humano, depois de ponderar por algum tempo, ele respondeu que "a experiência histórica nos sugere que não pode haver". Sem base para a dignidade da pessoa, só a base exclusiva do regime arbitrário poderá fornecer qualquer tipo de dignidade. E sendo apenas arbitrário, este tipo de regime pode ser distorcido e desviado a gosto. Em última instância, o homem tende a agir de forma impressionantemente coerente com os seus pressupostos, com a sua cosmovisão. Quem se esquecer disso em favor de um sistema que se apóia conscientemente sobre a base filosófica do materialismo não só perderá os dois olhos, mas também a cabeça.

Países que têm uma base diferente, por exemplo, a base cristã (ou pelo menos com alguma vaga lembrança de uma base cristã), podem até agir de forma ainda mais incoerente e horrível. Mas quando um Estado com uma base materialista age de forma arbitrária e não confere dignidade ao homem, nem interna, nem externa, ele está sendo consistente com os seus pressupostos e princípios básicos. Aceitar o marxismo-leninismo não passa, na verdade, de um salto para o campo do irracionalismo. É uma versão própria de plano de jogo de Nietzsche, que estabelece limitações quanto ao que deve ser observado, e uma recusa de olhar para além destas fronteiras, pelo medo de que todo o sistema venha abaixo ou se desfaça como um castelo de areia. Isso não reduz em nada o perigo do marxismo-leninismo, e é necessário levar em consideração o ressurgimento de partidos comunistas da velha guarda sem falar dos grupos terroristas financiados pela Rússia.

Há duas correntes do marxismo-leninismo: primeiro, a daqueles que o sustentam como uma forma idealista de um salto contra toda razão – dando ouvidos às palavras que foram elevadas como uma heresia cristã, que falam muito em dignidade e direitos – e que fecham os seus olhos para a opressão interna do sistema, enquanto sistema; e, em segundo lugar, dos comunistas da velha linha, que sustentam uma ideologia comunista ortodoxa. "Danny o vermelho" (Daniel Cohn-Bendit), líder das rebeliões estudantis na França em maio de 1968 e que continua um marxista, em uma entrevista concedida em 1975 fazia distinção entre estes dois grupos. Ele falava de comunistas da velha linha

em termos da "ideologia comunista ortodoxa" e "estrutura burocrática do tipo existente na União Soviética".

Se a paz pessoal e a prosperidade tivessem parecido acessíveis sob o regime comunista, ninguém poderia ter certeza do que muitos dos jovens e até dos mais velhos seriam capazes de fazer. As duas correntes do marxismo-leninismo, das quais estávamos falando, podiam até ter andado juntas até um ponto crucial, produzindo resultados políticos irreversíveis.

Nos Estados Unidos surgiram muitos outros problemas práticos, à medida que o desejo do homem de ter autonomia em relação à revelação de Deus – na Bíblia e por meio de Cristo – chegava cada vez mais perto da sua conclusão natural. Já não existia mais a base sociológica de *a lei é o rei* (*Lex Rex* de Samuel Rutherford), pela qual era possível legislar pela lei, e não por julgamentos arbitrários do homem, segundo os quais poderia haver liberdade ampla, sem recair no caos. Onde quer que este sistema se mantenha funcionando, de uma forma ou outra isso se explica amplamente pela pura inércia da preservação de princípios passados. Mas o fato é que este tipo de conservadorismo não pode manter-se para sempre.

Como vimos anteriormente, há um perigo de que, sem uma base suficiente, a ciência moderna acabe se tornando uma *ciência social*; foi assim que a lei civil acabou se desenvolvendo de modo a se tornar em *lei social*. O eminente jurista e juiz da Suprema Corte de Justiça Oliver Wendell Holmes Jr. (1841-1935) deu um grande passo nesta direção. Em *The Common Law* [A Lei Comum] (1881), Holmes dizia que a lei baseia-se na experiência. Daniel H. Benson (1936-), professor assistente de legislação da Texas Tech University School of Law, cita Holmes: "a verdade é o voto majoritário daquela nação, que tem a capacidade de superar todas as demais". E, em uma carta de 1926, endereçada a John C. H. Wu, Holmes escreve: "Assim, quando chegarmos a ponto de conseguir desenvolver um *corpus juris,* a questão definitiva será esta: o que as forças dominantes da comunidade querem e se este desejo é forte o suficiente para que elas sejam capazes de superar qualquer obstáculo que possa se colocar no seu caminho?" Isso é muito diferente da base bíblica demonstrada por Samuel Rutherford e pela pintura de Paul Robert, em que a Justiça aponta para a "Palavra de Deus".

Frederick Moore Vinson (1890-1953), ex-chefe do gabinete de justiça da Suprema Corte dos Estados Unidos, expressou este problema afirmando que "Nada é mais certo na sociedade moderna do que o

princípio de que não existem absolutos". Tudo é relativo; tudo é experiência. E, diga-se de passagem, este é o mais curioso marco da nossa era: o único absoluto permitido é a insistência absoluta de que não haja absolutos.

Roscoe Pound (1870-1964) escreveu em *Jurisprudence* (1959): "os filósofos gregos buscavam encontrar alguma base segura para o controle social, diferente da tradição e do hábito da obediência, por um lado, ou da vontade dos políticos no poder naquele momento, por outro. E pensavam que tinham encontrado essa base por uma analogia aos fenômenos constantes e universais da natureza física". Nos tempos de Rousseau, Goethe e Constable, quando a natureza era venerada, havia uma tentativa consensual de transformar a natureza em um fundamento para a lei. É chamada de Lei Natural ou de Escola de Jurisprudência da Lei da Natureza. Roscoe Pound escreve o seguinte acerca do homem que se identifica com esta abordagem: "Os juristas da escola da Lei da Natureza do século 18 imaginaram que era possível construir um sistema perfeito e completo de leis, a partir dos princípios da lei natural (isto é, ideal), que podem ser descobertos pela razão". Isto era uma parte do otimismo iluminista.

Mas, como vimos, a natureza não providencia base suficiente nem para a moral nem para a lei, porque a natureza é ao mesmo tempo cruel e não-cruel. A esperança de que a natureza pudesse fornecer um sistema fixo de valores para a lei foi sendo gradualmente abandonada e, ao invés disso (Pound cita o jurista e filósofo do direito francês Joseph Charmont [1859-1922]), por volta do início do século 20, a lei radicada na natureza tinha um conteúdo variável. Um advogado judeu-cristão certa vez escreveu-me, ao considerar com maior seriedade o sentido dos tribunais de Nuremberg em épocas de guerra, que "naquela época eu descobri que nenhuma lei podia estar escrita em alguma folha de grama, ou numa gota de água, e nem mesmo nas estrelas. Eu acabei me dando conta da necessidade de uma Lei Divina Imutável, como a que nos é dada pela Torá, que consiste de mandamentos definidos, estatutos, ordenanças e julgamentos".

O homem fracassou na tentativa de construir exclusivamente dele mesmo de forma autônoma e de encontrar uma base sólida na natureza para a lei, de modo que tudo o que nos resta hoje não passa daquela "experiência" citada por Oliver Wendell Holmes e da declaração de Frederick Moore Vinson de que não há nada mais certo na sociedade moderna do que o fato de que não existem absolutos. A lei só pode ser mantida de maneira instável. Grande parte da lei moderna nem sequer

se apóia na precedente; isto é, ela não tem necessariamente nenhum compromisso sólido em dar alguma continuidade em relação aos juízos legais do passado. Assim, de maneira geral, a Constituição dos Estados Unidos pode ser elaborada para expressar a vontade dos tribunais presentes – baseada em alguma decisão do tribunal, quanto ao que eles sentem ser de ajuda, no momento, do ponto de vista sociológico. Às vezes isso acaba trazendo bons resultados, provisoriamente pelo menos; mas uma vez aberta a porta, tudo pode virar lei e os julgamentos arbitrários do homem serão rei. A lei está agora descarrilando, e a função da Corte não é a de interpretar as leis que os legisladores criaram, mas de legislar. *Lex Rex* acabou virando *Rex Lex*. O julgamento arbitrário com relação ao bem sociológico corrente agora é o rei.

Da mesma forma que os absolutos arbitrários caracterizam o regime comunista, podemos citar uma corrente do nosso lado da Cortina de Ferro que vai nesta mesma direção. *Isto significa que é possível implementar tremendas mudanças de direção e a maioria das pessoas tende a aceitá-las sem questionamento – não importa quão arbitrárias as mudanças sejam ou quais as extensões do estrago causado pelas leis do passado ou pela lei consensual.*

Valeria aprofundar-nos, a título de exemplo, numa análise da decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos, com relação ao feto humano, o bebê ainda não nascido. Em 22 de janeiro de 1973, a Suprema Corte dos Estados Unidos decretou que toda mulher dos Estados Unidos tem o direito de cometer aborto durante os primeiros três meses de gravidez, sem qualquer discussão. Já no segundo período de três meses, o aborto será permitido somente se o governo concordar que será saudável para a mulher fazer o aborto. Durante o segundo período de três meses, da mesma forma como no primeiro, o feto não é sequer considerado. O feto não é efetivamente protegido pela lei, nem mesmo durante os últimos três meses, porque a palavra *saúde* (da mãe) tem sido utilizada em um sentido demasiadamente genérico.

Para citarmos Joseph P. Witherspoon (1916-1995), professor de jurisprudência da University of Texas School of Law, no *Texas Tech Law Review*, Volume Seis, 1974-1975: "Nesta decisão tomada em 1973, a corte [...] defendia que uma criança ainda não nascida não é uma pessoa no sentido e proteção do termo 'pessoa', usado na décima-quarta emenda, de modo que todas as crianças não nascidas acabaram despojadas de toda a proteção constitucional devida à sua vida, liberdade e propriedade". Na Grã-Bretanha é permitido interromper a gravidez até

a décima oitava semana. Este caso nos suscita uma série de observações.

Isso é totalmente arbitrário. É arbitrário, em primeiro lugar, sob o ponto de vista *médico*. *Our Future Inheritance: Choice or Chance?* [Nossa Herança Futura: Escolha ou Acaso?] (1974) é uma obra que foi lançada na Inglaterra para informar o público sobre as questões de genética que logo farão parte de nosso cotidiano. Ela é baseada em uma série de comunicações científicas, produzidas com a cooperação de cientistas de diversos campos do conhecimento, inclusive alguns cientistas dos Estados Unidos. Eles são favoráveis ao aborto. Entretanto, o livro diz que a questão sobre quando a vida humana começa está aberta: "isso [o aborto] pode ser feito, antes do feto tornar-se 'viável' – embora isso já seja em si mesmo um ponto bastante discutível". Eles prosseguem dizendo ainda que "um biólogo pode até dizer que a vida humana começou no momento da concepção, quando esperma e óvulo se fundem".

Já sob o ponto de vista *médico*, a natureza arbitrária da decisão torna-se ainda mais intensa pelo fato de que uma parte do livro admite a destruição do feto, por mais que a outra focasse na questão se é ético provocar a fertilização de um óvulo com esperma *in vitro* (em laboratório), já que, no estágio em que se encontrava o avanço tecnológico, já se podia ter por certo que ele só viveria por mais alguns dias. O problema é que, depois da sua concepção, "ele já tem todo o potencial genético para se tornar um ser humano, e será um ser humano, se tanto a implantação [no útero] quanto a gestação obtiverem sucesso. Em que estágio do seu desenvolvimento será que podemos atribuir *status* de paciente a um embrião ou feto?" A questão colocada aqui é se um feto de seis dias pode ser considerado um "paciente". Em outro trecho, o livro apresenta argumentos favoráveis aos bebês de proveta, a partir do fato de que, já que ajudamos uma criança a nascer prematuramente, por que não deveríamos estar dispostos a ajudar "no todo do desenvolvimento de bebê fora do corpo"? E a frase anterior diz: "A assistência ao bebê prematuro seria considerada pela maioria das pessoas um dos deveres elementares de toda sociedade". E, com a discussão desenvolvida em favor de um desenvolvimento totalmente externo ao corpo, o conceito de *bebê prematuro* nos traz de volta à questão do período de fertilização. O que tem isso a ver com o aborto de bebês de cinco meses e meio de idade? Ele certamente tem "todo o potencial genético para se tornar um ser humano".

O que interessa destacar aqui é um único ponto: do ponto de vista *médico*, tanto a legislação da Corte Suprema dos Estados Unidos quanto a lei britânica são puramente arbitrários. Eles lançaram um absoluto arbitrário, que afeta milhões de embriões, quando, do ponto de vista

médico, a questão está tão aberta que vale discussões éticas em torno do óvulo fertilizado há somente sete dias e quando, do ponto de vista *médico*, a discussão em torno do óvulo fertilizado há somente sete dias funda-se no fato de ele ter "todo o potencial genético para se tornar um ser humano". Portanto, quando a revista oficial *Supreme Court Reporter* (Vol. 410) diz que a criança não-nascida não é reconhecida por lei como uma pessoa, temos aqui um absoluto arbitrário *médico* com uma punição – e no ponto da vida humana.

Em segundo lugar, não é só do ponto de vista *médico* que isso tudo é arbitrário, mas também do ponto de vista *legal*. A legislatura fixa o absoluto arbitrário por ignorar a intenção que está por trás das emendas treze e quatorze da Constituição Americana. Para citarmos novamente o professor Witherspoon:

> Assim, a falha no caso Roe vs. Wade [o caso do aborto] em examinar o verdadeiro propósito e intencionalidade por trás da formulação na Constituição da emenda quatorze e da emenda treze aos quais ele estava tão fortemente vinculado, se analisarmos o sentido que deve ser atribuído ao conceito de "pessoa", representou uma total falta de fidelidade à lei, com todo o meu respeito aos magistrados que as formularam. Uma pesquisa cuidadosa da História destas duas emendas bastaria para demonstrar a todo e qualquer investigador imparcial que há evidências suficientes que sustentam a hipótese de que o principal e real propósito dos seus criadores foi o de evitar que qualquer Corte, seja ela legislativa ou executiva e especialmente a Suprema Corte dos Estados Unidos, tendo em vista as suas atuações anteriores no caso *Dred Scott*, ou de diversas outras instituições do governo, pudesse chegar a definir novamente o conceito de pessoa, com a intenção de excluir algum grupo de seres humanos da proteção da Constituição e a garantia aos direitos humanos fundamentais, que ela estabelece para todos, inclusive escravos, trabalhadores braçais, índios, estrangeiros, mulheres, pobres, idosos, criminosos, doentes mentais ou retardados e crianças, incluindo as que ainda não nasceram, desde o momento da sua concepção.

O juiz White, da Suprema Corte de Justiça, declarou o seguinte no seu protesto contra a ação da Corte: "A Corte poderia até ter autoridade para fazer o que fez hoje, como um exercício do mais bruto poder judicial; mas, em meu ponto de vista, a decisão tomada é uma prova da displicência e extravagância no exercício do poder de análise judicial que a Constituição concede a esta Corte". Com base nesta decisão judicial arbitrária, do ponto de vista *médico* e *legal* a Suprema Corte invalidou a lei, no que diz respeito a este tema do aborto para quase todos os habitantes dos estados-membros da união.

Além disso, esta decisão arbitrária é totalmente divergente em relação ao consenso cristão do passado. No Império Romano pagão, o aborto

era praticado livremente, mas os cristãos se posicionaram contra isso. Em 314, o Concílio de Ancyra proibiu todos aqueles que haviam praticado o aborto ou que usaram drogas para induzir abortos de participar da Santa Ceia por dez anos. Antes disso, o Sínodo de Elvira (305-306) especificava a excomunhão, sem possibilidade de retorno, para este tipo de ofensa. Os absolutos arbitrários da Suprema Corte estavam sendo aceitos contra um consenso anterior, que havia perdurado por séculos, bem como contra as leis do passado. *E (tomando o aborto como um exemplo), se este absoluto arbitrário está sendo aceito como lei pela maior parte das pessoas do mundo moderno, articulado ao conceito de negação dos absolutos e afirmação da relatividade, por que não poderíamos aceitar igualmente os absolutos relativos a assuntos normalmente tidos como limitações autoritárias da liberdade, já que eles são tidos como sociologicamente úteis?* Ficamos relegados à *lei sociológica*, sem qualquer certeza quanto aos limites.

Com a decisão da Suprema Corte, o bebê não-nascido não é contado como pessoa. Nos nossos dias, muito acertadamente, houve um protesto amargurado contra algumas posturas excessivamente cruéis dos nossos ancestrais, que não viam o escravo negro como pessoa. Isso foi horrível de fato – um ato hipócrita, além de cruel. Mas agora, graças à introdução de um arbitrário absoluto, juntamente com a onda humanista, milhões de crianças não-nascidas de todas as cores de pele são igualmente declaradas pela lei como seres indignos de serem considerados como pessoas. Isto certamente também deve ser visto como um ato de hipocrisia.

A porta está aberta. Com relação ao feto, a Corte arbitrariamente separou "estar vivo" do "ser pessoa" e, se é assim, por que não usar da mesma lógica arbitrária com os idosos? É assim que vão sendo dados os passos nesta direção, e a eutanásia tenderá a ser cada vez mais aceitável. E, se é assim, por que não manter vivos os corpos dos chamados neomortos (pessoas sem atividade cerebral) para aproveitar as partes dos corpos deles e o seu sangue, se a apuração dos votos mostrar que isso se tornou aceitável para a maioria? Dr. Willard Gaylin (1925-) levantou esta possibilidade na revista *Harper's* (Setembro 1974), sob o título de "Reaproveitando os Mortos". A lei acabou se tornando uma questão de médias estatísticas, da mesma forma como a moral sexual da cultura se tornou uma questão de simples médias.

À medida que o consenso cristão morre, não nos restam muitas alternativas sociológicas. Uma possibilidade é o hedonismo, segundo o qual cada pessoa faz o que bem entende. Uma sociedade construída a partir do hedonismo é o caos. Um homem pode viver

em uma ilha abandonada e fazer o que quiser, dentro dos limites da forma do universo. Mas quando dois homens vivem em uma ilha, não podem simplesmente agir como bem lhes parece se pretendem viver em paz. Imagine dois hedonistas encontrando-se em uma ponte estreita, estendida por cima de um riacho de correntes fortes: algum deles terá que ceder.

A segunda possibilidade seria tornar absoluta a regra dos 51% dos votos. Nos tempos de uma cultura mais cristã, um só indivíduo podia julgar e alertar a sociedade, usando nada mais do que a sua Bíblia, não importa qual tivesse sido o voto majoritário, pois havia um absoluto de acordo com o qual julgar. Todos partiam de um absoluto tanto para a moral quanto para a lei. Mas, à medida que o consenso cristão foi desaparecendo, este absoluto também foi se perdendo enquanto força social. É preciso lembrar que, com base na regra absoluta dos 51% dos votos, Hitler estava perfeitamente autorizado a fazer o que bem entendesse, desde que tivesse apoio popular. A partir desta base, tanto a lei quanto a moral passaram a se tornar uma questão de estatística. E, a partir desta base, se o voto majoritário o apoiasse, passaríamos a considerar "certo" matar os velhos, os incuravelmente doentes, os insanos – e outros grupos passariam a ser considerados indignos do *status* de "pessoas". Não haveria nenhuma voz que pudesse ser levantada contra isso.

Alfred Charles Kinsey (1894-1956), um biólogo-sociólogo do Instituto para Pesquisas Relativas ao Sexo da Universidade de Indiana, escreveu as importantes obras *Sexual Behavior of the Human Male* [Comportamento Sexual do Macho Humano] (1948) e *Sexual Behavior of The Human Female* [Comportamento Sexual da Fêmea Humana] (1953). Eles se baseiam em 18.500 entrevistas. Kinsey transformou o que era "certo" em matéria de sexo numa questão meramente estatística. Muitas pessoas liam os seus livros, porque naquela época não havia nada que credenciasse mais do que livros respeitados pela maioria. Entretanto, o seu real impacto estava na concepção subjacente de que o certo e o errado no campo sexual depende exclusivamente da prática sexual da maioria das pessoas, em determinado momento da História. E, desde então, isso tem se tornado o conceito padrão geralmente aceito nos anos seguintes. O homem moderno fez o mesmo com a lei.

Como vimos no primeiro capítulo, os gregos descobriram que a sociedade – a *polis* – não representava uma autoridade suficientemente forte para se construir sobre ela, e ela continua não sendo suficientemente forte hoje. Se não há absolutos e se não gostamos nem do caos do hedonismo nem da regra absoluta dos 51% dos votos, só nos resta uma última

alternativa: um homem ou uma elite nos fornecendo os absolutos arbitrários, de forma autoritária.

Temos aqui uma regra simples, mas profunda: *se não há absolutos pelos quais julgar a sociedade, então a sociedade é absoluta.* A sociedade está relegada a que um homem ou uma elite preencha o vácuo deixado pela perda do consenso cristão, o qual originalmente nos dava forma e liberdade no norte da Europa e do mundo ocidental. No mundo comunista, a elite abriu as alas, e as regras, baseadas nos absolutos arbitrários, eram impostas de cima para baixo por aquela elite. Os absolutos podem ser *isto* hoje e *aquilo* amanhã. Se Mao se equiparava a lei, então o conceito de uma revolução cultural contínua, o "Grande Salto à Frente", pode ser considerado válido em um determinado ano, para cair em total descrédito no ano seguinte. Os absolutos arbitrários podiam ser impostos de cima para baixo, sem que houvesse nenhum absoluto para julgá-lo.

Até aqui, duas elites tomaram a frente, oferecendo-se para preencher o vácuo da nossa cultura. A primeira foi da Nova Esquerda de Marcuse, que tem perdido sua influência. Isso já não fornece a possibilidade viva para a ação, como fez por bom tempo. Depois John Kenneth Galbraith (1908-) passou a oferecer a sua forma de elite. Como os estudantes em Berkeley, este economista dizia que vivemos em uma cultura pobre. Galbraith sugeria uma elite composta de intelectuais (especialmente do mundo acadêmico e científico) acrescida do governo. Em junho de 1975, 2.000 "futuristas" se encontraram na Segunda Assembléia Geral da Sociedade do Futuro do Mundo em Washington D.C. O socioeconomista Robert Theobald (1929-1999) endossou o conceito de "autoridade sapiencial", uma estrutura social em que homens sábios, selecionados de acordo com o mérito, seriam profundamente envolvidos nas tomadas de decisão do governo. "É ingenuidade", declarou Theobald, "negar a necessidade de algum tipo de elite competente".

Daniel Bell (1919-), professor de sociologia da Universidade de Harvard, vê uma elite de intelectuais selecionados. Ele escreve em seu *The Coming of Post-Industrial Society* [A Chegada da Sociedade Pós-Industrial] (1973), no capítulo intitulado "Quem Mandará", que "a universidade – ou qualquer outra instituição de ensino – virá a se tornar a principal instituição dos próximos cem anos devido ao seu papel como uma fonte de renovação, inovação e conhecimento". Ele diz que as decisões mais importantes virão do governo, mas que as decisões, tanto no campo dos negócios como no do governo, serão cada vez mais centralizadas por institutos de pesquisa, financiados pelo governo e "devido à natureza intrinsecamente articulada das suas conseqüências, [as

decisões] terão um caráter cada vez mais técnico". Assim a sociedade acabará se transformando em uma tecnocracia, pela qual "a influência determinante pertence aos técnicos da administração e da economia". Bell reconhece que, em última análise, o Estado como um todo – em seus negócios, sua educação, seu governo e até no padrão cotidiano da vida humana comum – passa a se tornar uma questão de controle pela elite tecnológica. Eles são os únicos que sabem como tocar a intrincada máquina da sociedade e terão, em conluio com a elite governamental, todo o poder necessário para lidar com ela.

A advertência mais brilhante de Bell diz respeito às implicações éticas desta situação: "Uma sociedade pós-industrial não pode providenciar uma ética transcendente[...] A falta de um sistema de crenças morais bem fundamentado representa a maior contradição cultural da sociedade de hoje, o desafio mais profundo para a sua sobrevivência". Ele acrescenta que o homem do futuro poderá ser refeito, seu comportamento condicionado ou a sua consciência alterada. As restrições do passado desapareceram. Até aqui todas as previsões de futuro de Bell acabaram se realizando, e o tipo de elite descrito por Galbraith será uma realidade.

O humanismo foi levado às suas últimas conseqüências naturais. Ele rebaixou-se até aquele ponto, visualizado por Leonardo Da Vinci há muito tempo, quando ele se deu conta de que, se partirmos tão somente do homem, a matemática nos leva a nada mais do que particulares – e dos particulares só podemos deduzir coisas mecânicas. O humanismo não teve como identificar o universal no campo do sentido e dos valores. De acordo com a formulação do meu filho, Francky,

"O humanismo alterou o Salmo vinte e três:
Eles começaram assim – Eu sou o meu pastor
Então – as ovelhas são o meu pastor
Então – tudo é o meu pastor
Finalmente – nada é o meu pastor"

Há um desejo de morte inerente ao humanismo – um impulso instintivo de levar à morte toda a base do que viabilizou as nossas liberdades e cultura.

Na antiga Israel, quando a nação deu as costas a Deus e à sua verdade e aos mandamentos presentes nas Escrituras, o profeta Jeremias anunciou a morte por toda a cidade. Ele não estava se referindo só à morte física em Jerusalém, mas também à morte em um sentido mais amplo. Porque a sociedade judaica daqueles dias havia se desviado do que Deus lhes havia dado nas Escrituras, houve morte na *polis* – ou seja, morte em toda a cultura e em toda a sociedade.

Em nossa era, o homem destruiu sociologicamente a base que deu a ele a possibilidade de liberdades sem caos. Os humanistas estavam determinados a lutar até a morte contra o conhecimento de Deus e o conhecimento de que Deus não está em silêncio, mas que ele falou na Bíblia e por meio de Cristo – e estavam determinados a proceder assim, mesmo sabendo que a morte desse conhecimento traria a morte dos valores.

Podemos ver dois efeitos da nossa perda do sentido e valores. O primeiro é a degeneração. É só pensar no Times Square da cidade de Nova York – Rua 42 com a Broadway. Se formos visitar o que costumava ser a encantadora Kalverstraat em Amsterdã, teremos a impressão de que até ela ficou imunda. O mesmo vale para as velhas e encantadoras ruas de Copenhagen. Pompéia voltou! Ainda sentimos as cicatrizes da boa e velha Roma: degeneração, decadência, depravação, a violência pela violência. A situação está clara. Ela é visível para quem quer que preste atenção. E, se podemos vê-la, ficamos preocupados.

Mas *devemos* notar que há um segundo resultado da perda de sentido do homem moderno e de seus valores que é ainda mais nefasto, e que muitas pessoas simplesmente não vêem. Este segundo resultado é que a elite existirá. A sociedade não suporta o caos. Certos grupos ou certas pessoas acabarão preenchendo o vácuo. Alguma elite oferecerá absolutos arbitrários – e quem irá impedi-la?

Será que a maioria silenciosa (da qual ouvimos falar tanto em outros tempos) ajudará? A assim chamada maioria silenciosa estava, e ainda está, dividida em uma minoria e uma maioria. A *minoria* é tanto de cristãos que têm uma base real para valores ou aqueles que pelo menos mantém alguma memória dos velhos tempos, em que os valores ainda eram reais. A grande *maioria* das pessoas fica à mercê daqueles dois valores reducionistas, de paz pessoal e prosperidade.

Com tais valores, será que o homem defenderá as suas liberdades? Será que ele não acabará abrindo mão das mesmas, passo a passo, centímetro a centímetro, desde que a suas próprias paz pessoal e a prosperidade continuem sendo sustentadas sem ameaça, e desde que os bens lhe sejam fornecidos? Os estilos de vida das gerações mais jovens e mais velhas são diferentes. Existem tensões com o comprimento do cabelo, o uso ou não de drogas, não importa quais sejam as diferenciações externas do momento. Mas elas se sustentam mutuamente do ponto de vista sociológico, pois ambas abraçam os valores da paz pessoal e prosperidade. Nem mesmo a Igreja nos é, na maioria das vezes, de grande ajuda

aqui, porque há muito que uma ampla ala da Igreja vem ensinando um humanismo relativista usando uma terminologia religiosa.

Eu acredito que a maior parte dessa maioria silenciosa, composta de jovens e velhos, acabará tolerando a perda de liberdades, sem abrir a boca, desde que o seu próprio estilo de vida não seja ameaçado. E, já que a paz pessoal e prosperidade são muitas vezes os únicos valores que contam com o apoio da maioria, os políticos sabem que, para serem eleitos, têm que prometer estas coisas. A política em geral está se tornando uma questão não de ideais – cada vez mais homens e mulheres não são incentivados pelos valores de liberdade e verdade – mas de fornecimento de eleitores, dotados de uma fina camada superficial de paz pessoal e prosperidade. Eles sabem que as vozes não se manifestarão, enquanto as pessoas tiverem acesso a estas coisas, ou até mesmo à ilusão que mantém delas.

Edward Gibbon (1737-1794) em seu *Declínio e Queda do Império Romano* (1776-1788) dizia que os seguintes cinco atributos marcaram o fim de Roma: primeiro, um forte amor pelo espetáculo e pela suntuosidade (isto é pela prosperidade); segundo, uma crescente discrepância entre ricos e pobres (isso poderia ser aplicado aos países entre si na família de nações, bem como a uma nação isolada); terceiro, uma obsessão pelo sexo; quarto, excentricidade nas artes, mascarada como originalidade, e entusiasmo fingindo ser criatividade; em quinto lugar, um crescente desejo de viver fora do Estado. Tudo isso nos soa bem familiar. Apesar da longa estrada percorrida desde o nosso primeiro capítulo, estamos de volta a Roma.

MANIPULAÇÃO E A NOVA ELITE

Quando consideramos o surgimento de uma elite, um Estado autoritário, para preencher o vácuo deixado pela perda de princípios cristãos, não devemos ser ingênuos a ponto de achar que estamos nos referindo aos modelos de Stalin ou de Hitler. Devemos pensar num governo autoritário *manipulador.* Os governos modernos têm certas estratégias de manipulação à sua disposição que o mundo nunca conheceu antes. Gostaríamos de examinar alguns destes métodos e teorias de manipulação, concentrando-nos primeiramente nas técnicas psicológicas, para depois nos atermos às técnicas associadas à ciência biológica, encerrando com as novas formas pelas quais boa parte da mídia têm influência sobre o nosso comportamento.

Primeiro, poderíamos estar mencionando os deterministas, que dizem que o homem tem liberdade de escolha. Por exemplo, podemos pensar no *determinismo psicológico* de Sigmund Freud (1856-1939), no *determinismo sociológico* de B.F. Skinner (1904-1990), por meio do condicionamento, e no *determinismo químico,* isto é *genético,* de Francis Crick (1916-).

O determinismo de Freud baseia-se no relacionamento da criança com a sua mãe ao longo dos primeiros anos de sua vida. Ele pregava que é nestes anos que o padrão da estrutura psicológica da criança é construído.

As idéias do determinismo sociológico, primeiramente envolvendo o condicionamento (behaviorismo), foram amplamente discutidas após a publicação de *Beyond Freedom and Dignity* [Além da Liberdade e

Dignidade] (1971) de B.F. Skinner. A sua tese era de que tudo o que as pessoas são pode ser explicado pelo condicionamento do ambiente. Já que a sociedade tem um papel especialmente relevante neste ambiente, a sociedade pode e deve usar estímulos positivos para gerar a sociedade que ela deseja. O fato de que isso não era para ser uma mera teoria, e sim algo a ser posto em prática, pode ser observado no seu livro anterior *Walden Two* (1948), um romance.

Em *Walden Two*, a utopia de Skinner configura-se em uma sociedade totalmente condicionada. O diretor, T. E. Frazier, manipulava a todos para conseguir controlar a sociedade nos seus mínimos detalhes. Ele fazia as pessoas acharem que elas mesmas desejavam o que ele decidiu que eles e a própria sociedade devia ser. Depois de tudo isso e todas as demais formas de determinismo, o homem morre. De fato, Skinner mesmo se dava conta de que na verdade o que estava sendo abolido era o próprio homem. Ele diz "Ao homem *qua* [como] homem, diríamos sem hesitar, que bom que nos livramos dele".

O único valor que Skinner (da mesma forma como Bertrand Russel e George Wald) retém é o da continuidade biológica: "A sobrevivência é o único valor de acordo com o qual uma cultura poderá eventualmente ser julgada e qualquer prática que promova a sobrevivência tem o valor da sobrevivência por definição". Mas, da mesma forma como outras pessoas aqui consideradas, Skinner não é capaz de viver a partir do seu próprio sistema. Ele vive de forma incoerente, a partir da sua memória dos valores cristãos para os quais não há espaço.

A postura cristã *não* é que inexista um elemento de condicionamento na vida humana, e sim que o condicionamento não consegue, de modo algum, explicar o que as pessoas são em sua totalidade. Para um determinista, entretanto, se retirássemos todo o fardo de condicionamento das costas do ser humano, ficaríamos sem o homem *em si mesmo*. O Cristianismo rejeita isso. Ele insiste que cada pessoa individual existe, como ser, criado à imagem de Deus, e que por isso mesmo toda pessoa é uma entidade continuamente dotada de dignidade. Para o humanista, orgulhoso que é, que reivindica autonomia, toda e qualquer tecnologia só serve mesmo para nos permitir o controle das limitações da natureza, *inclusive os da natureza humana*, que o ser humano autônomo considera excessivamente confinante. Vemos aqui como o homem moderno está sob tensão, o que talvez seja mais visível entre estudantes: o homem moderno deseja ser livre para criar o seu próprio destino, por mais que imagine saber que esteja determinado.

O sadismo do Marquês de Sade é o espectro que se coloca por trás de qualquer determinismo, pois toda a base do sadismo encontrava-se precisamente no seu conceito de determinismo. O posicionamento de Sade era de que tudo o que *é* é correto; e qualquer pessoa que defendesse *qualquer forma* de determinismo acabaria tendo que concordar que a conclusão de Sade é a única conclusão lógica. Isso não quer dizer que os deterministas sempre levam o seu posicionamento à conclusão final, como fez Sade, mas a única conclusão a que podemos chegar é esta. Em toda e qualquer forma de determinismo, o que é considerado o certo ou aceitável é arbitrário.

Os deterministas modernos não apresentaram apenas teorias abstratas. Eles também têm apresentado resultados práticos. Primeiro, e mais importante, as idéias deles sobre o que as pessoas são têm sido cada vez mais aceitas; consciente ou inconscientemente, as pessoas passaram a admitir serem tratadas como máquinas e a tratar o seu próximo como máquina. Em segundo lugar, toda teoria determinista traz no seu bojo um método de manipulação. Portanto, por mais que muitas pessoas – ou até a maioria delas – possam rejeitar a idéia de que o homem é um produto total de condicionamentos psicológicos, sociológicos ou químicos, a manipulação por meio destes métodos continua sendo uma possibilidade muito forte na vida. De fato estas técnicas encontram-se todas à disposição dos estados autoritários e já estão sendo usadas, até certo ponto.

Algumas pessoas podem dizer que estas idéias deterministas não passam de ficção científica, acontece que não é bem assim. T. George Harris (1924-), que revisou o livro de Skinner *Psychology Today* [Psicologia Hoje] (agosto de 1971), já dizia que "Ninguém ficaria muito preocupado com o ataque de Skinner à nossa idéia de liberdade, se isso não passasse de conversa dele. Acontece que ele tem um programa, e seguidores para promovê-lo". Algumas queixas já têm sido levantadas contra as visões de Skinner e contra o behaviorismo em geral. Por exemplo, no artigo de Noam Chomsky (1928-), publicado em 1959 na revista *Language,* ele se mostra explicitamente contrário a um dos livros anteriores de Skinner, *Verbal Behavior* [Comportamento Verbal] (1957). Mas os behavioristas são numerosos e, como Harris comentou, eles têm um programa e seguidores para promovê-lo. Os defensores dos conceitos behavioristas encontram-se muitas vezes em posições influentes. Muitas vezes controlam, por exemplo, a educação desde os níveis mais básicos. A imprensa nos lembra constantemente de que o behaviorismo domina vários departamentos de psicologia das universidades. Este ou aquele professor, escritor ou outro profissional entra em moda e mais

tarde torna-se menos importante, mas o behaviorismo acaba se tornando um fator contínuo e progressivo na sociedade.

A pressão para o desenvolvimento de técnicas de manipulação manifesta-se fortemente através da pesquisa e do desenvolvimento atuais da biologia. Isso pode ser claramente reconhecido pela ótica de Francis Crick (1916-), que, em 1962, conquistou o Prêmio Nobel em psicologia e também em medicina – junto com James D. Watson e Maurice Wilkins – devido ao fato de ter conseguido quebrar o código do DNA. A edição da primavera da *Washington University Magazine* traz um artigo de Crick intitulado "Porque Eu Estudo Biologia". Ele clama pela engenharia genética e nos conta seu motivo básico para estudar biologia:

> Minha própria motivação, que eu só mencionei de leve até aqui, é bem diferente do que se pensa. É difícil expressá-la em poucas palavras. Para descrever de modo simples por que eu faço pesquisa, é por razões filosóficas e pelo que eu chamaria de motivos religiosos.

Uma parte crucial das perspectivas de vida que ele apresenta, como podemos inferir claramente do que ele escreve, encontra-se na idéia de que o homem pode ser essencialmente reduzido a propriedades químicas e físicas que compõem a estrutura do DNA. Filosoficamente falando, portanto, Francis Crick é um reducionista, isto é, alguém que reduz o homem a uma mera máquina eletroquímica. Uma visão como esta nos leva a achar que o homem pode e deve ser manipulado ou até controlado.

Neste artigo ele menciona o fato de que, quando visitava uma universidade da Califórnia, ele conheceu uma encantadora garota que se informou a respeito da sua data de nascimento e lhe falou de astrologia e da Era de Aquário. Ele também notou que as livrarias estavam repletas de livros sobre ocultismo. Aqui está sua reação:

> [...] Acredito que seja necessário dizer que, do ponto de vista científico, a astrologia é, na verdade, de um absurdo total. Eu procurei de todas as maneiras imaginar uma forma de ver algum sentido, mas é demais para minha mente. Fico me perguntando se pessoas como essas deveriam estar numa universidade.

Quem, então, seria admissível nas universidades? O que ele está sugerindo não é só que o conteúdo da astrologia seja errado ou que seja sem sentido, mas ele está levantando a questão se pessoas com visões desse tipo deveriam mesmo estar estudando na universidade.

Francis Crick prossegue:

> A maior conclusão a que alguém pode chegar no campo da biologia atualmente refere-se à importância da seleção natural. A essência da seleção natural, e isto é o que as pessoas consideram mais difícil de aceitar, é que

ela é motivada por eventos que se deram ao acaso. Não é pré-programada, mas guiada por eventos aleatórios. Poderíamos argumentar, a esse respeito, que o acaso é a única fonte de real inovação.

A seleção natural não é programada; ela é gerada pelo acaso. Um pouco mais adiante, entretanto, neste mesmo artigo, Dr. Crick diz o seguinte: "Não é possível fixar uma tendência geral [para o curso da evolução]; a seleção natural é mais sábia que isto. Ela saberá pensar em todas as combinações e formas de realizar coisas jamais previstas antes". A linguagem aqui empregada é interessante, porque atribui uma personalidade à seleção natural.

Em *The Origin of the Genetic Code* [A Origem do Código Genético] (1968) Crick começou a escrever *natureza* com *N* maiúsculo mais ou menos no meio do livro; na outra obra *Of Molecules and Men* [Sobre Moléculas e Homens] (1967), ele passa a se referir à natureza como sendo "ela". Em outras palavras, ele personaliza o que é, por definição, impessoal, de acordo com o seu próprio sistema. Por quê? Porque ele não consegue suportar as implicações da impessoalidade e porque este tipo de misticismo semântico dá um alívio às pessoas que ficaram presas nas teias do impessoal. Por sua própria definição, Crick vive em um universo impessoal, mas pela conotação da linguagem empregada, ele personaliza o universo impessoal, chamando a seleção natural de "sábia" e afirmando que ela "pensa". Uma linguagem como esta suaviza a pressão e as pessoas acabam sem entender o que elas estavam lendo.

Dr. Crick diz que o seu empreendimento científico é governado por uma postura essencialmente religiosa. E enquanto reconhece que a postura particular por ele assumida é anti-religiosa em termos convencionais, "[...] é uma postura religiosa porque está preocupada com a solução de problemas religiosos". Ele está certo. O que Crick está fazendo é promover um sistema de fé baseado no prestígio da ciência – por mais que as sugestões que está dando não tenham nenhuma relação lógica com o que sustenta o seu prestígio.

Mais adiante no artigo, Crick retoma o campo do comportamento mental e o modo como ele é determinado. Ele diz "Gostaríamos de saber mais sobre a saúde mental – até que ponto ela é determinada geneticamente, até que ponto ela depende do meio ambiente. Gostaríamos ainda de saber o mesmo quanto à inteligência e criatividade". Não está claro aqui como o homem de repente desaparece? Só há dois fatores: (1) hereditariedade e (2) meio ambiente. Será que se trata de 90% de um fator e 10% do outro? Ou será que seria o contrário? Não faz diferença. O fato é que ambos fatores, e cada um deles, são mecânicos. O homem tem

um código genético. Ele vive em um ambiente que influencia o que se manifesta como produto do código genético. Isso é tudo o que as pessoas são.

Na última parte do artigo, ele inicia um novo tópico: "Isso nos leva a um terreno com o qual eu estou menos familiarizado pois não faz muito o meu gênero: a questão de biologia e política". O que o Estado deve fazer com a biologia? Crick nos diz:

> [...] Todos nós sabemos, eu acho, ou pelo menos estamos começando a perceber, que o futuro está em nossas mãos e que, até certo ponto, podemos fazer o que quisermos.
>
> Mas o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo é que sabemos que com a tecnologia é possível tornar a vida mais fácil para os seres humanos; podemos fazer mudanças. O que estamos fazendo, na verdade, é aprender a jogar com o sistema. Acontece que há bem pouca reflexão no nível básico, como de que tipo de pessoas gostaríamos de ter. É esta a questão a que nós nos veremos obrigados a chegar longo prazo. Acredito que teremos de perceber que, em muitos contextos, o que acabará acontecendo se continuarmos da forma atual, não vai ser o que as pessoas realmente desejam.
>
> O objetivo da pesquisa médica é tentar curar tantas doenças quanto possível, em particular câncer e doenças do coração. Estas provavelmente são as doenças que mais matam. Mas o que vai acontecer nesta situação? Em suma, o que vai acontecer é que poderemos facilmente trabalhar a distribuição etária de uma população, em condições de estabilidade, com base na taxa de mortalidade. Isso significa que gradualmente a população estará ficando muito idosa. O que a pesquisa médica está almejando neste momento é tornar o mundo mais seguro para a senilidade.

Crick está realmente dizendo "vamos adaptar o conceito humanitário de medicina". E mais: "comecemos já". O artigo prossegue:

> [...] Vão ser as pessoas que estão hoje entre os seus 15 e 25 anos que vão ter que encarar isso, portanto elas têm que começar a pensar a esse respeito desde já. Acabamos de ver que a discussão de quantas pessoas devem existir no mundo tem se tornado agora, como era antes, bastante aceitável. Não é aceitável, até o momento, discutir quem deveria ser os pais da próxima geração, quem deveria nascer, e quem deveria ter filhos. Existe uma opinião generalizada que se formos bonzinhos uns com os outros e se todos tiverem 2,3 filhos, tudo ficará bem. Não penso que seja verdade. Por fortes razões genéticas, mesmo que tenhamos mais cuidados médicos, transplante de órgãos, e todas as outras coisas, seria uma situação biológica insalubre. Alguns grupos de pessoas devem decidir que algumas pessoas devem ter mais filhos e outras menos [...] temos que decidir quem pode vir à luz.
>
> A biologia é de fato um assunto revolucionário, se a encararmos desta forma. Esse, na verdade, é o mais revolucionário assunto. É ele que vai

> criar os novos conceitos que invadirão o pensamento da sociedade. A biologia não é simplesmente, como já foi, o que podemos fazer com manadas de gado. Há coisas muito mais intrincadas envolvendo pessoas que, no nível psicológico, interagem na sociedade; mas eu não acredito que alguém seja capaz de solucionar todos estes problemas simplesmente brincando com o material genético. Eu acho que surgirá a necessidade de uma reflexão mais sistemática sobre estes assuntos e, se nós não a fizermos neste país, ela certamente acabará surgindo em outro.

E Francis Crick conclui "Porque Estudo Biologia" nos seguintes termos:

> Isso provavelmente leva à coisa básica que eu falaria. Que o que estamos buscando na verdade é educação – uma educação ao nível dos mais jovens. É bom ler certos artigos na *Time* e na *Life*, mas se você aprende algo quando está na escola, você é forçado a aprendê-lo de forma muito mais sistemática. Até certo ponto, você o assimila na época em que é mais impressionável; acabamos nos treinando para isso. E eu acredito que deva haver algum tipo de reflexão, se quisermos adotar esta nova visão, de como encarar o ser humano.

Obviamente Crick quer trazer o tema da natureza biológica do homem e da aceitação da genialidade do homem para educação, até em seus níveis mais básicos.

Se o homem é o que Francis Crick diz que é, então ele é apenas a soma do impessoal *mais* tempo mais acaso; ele não é algo além do que uma partícula de energia estendida e mais complexa. A nossa própria geração pode assim desprezar a vida humana. Por um lado, estaremos matando o embrião por meio do aborto – e, por outro, estaremos incentivando a eutanásia para os idosos. O primeiro caso já está acontecendo e a porta está aberta para o segundo.

Portanto, Francis Crick é um dos que dão maior destaque ao uso imediato de toda a potencialidade da "engenharia genética" – com um grupo de pessoas decidindo quem serão os pais da próxima geração, quem deve nascer e quem deve ter filhos ou não. O tema da engenharia genética costuma ser abordado muito freqüentemente em um contexto de especulação, com uma disposição de pensamento de "Suplemento de Domingo". Por outro lado, homens como Crick devem ser levados a sério, por sua influência no campo da manipulação biológica. Crick não está sozinho nesta visão de que a medicina moderna é uma ameaça, devido ao fato de estar mantendo os fracos vivos para procriar uma geração de gente que é "menos que o melhor". O chanceler de uma universidade da Suíça escolheu precisamente este tema para a sua aula inaugural há alguns anos.

A questão da engenharia genética, entretanto, deve ser vista de forma equilibrada, pois de maneira alguma estão todos e[illegible]ividos tão

extremamente quanto aqueles a quem tenho me referido. O livro britânico que eu mencionei anteriormente *Our Future Inheritance: Choice or Chance?* [Nossa Herança Futura: Escolha ou Acaso?] (1974) tenta promover uma visão balanceada, por mais que me parecesse que o título tendia para a aceitação da engenharia genética: a palavra *escolha* soa muito melhor do que *acaso*. O livro é de particular relevância devido aos cientistas cujos trabalhos serviram de base para ele. As páginas a seguir baseiam-se amplamente no material daquele livro ou em assuntos levantados pelos artigos nele contidos.

Antes de passarmos para a nossa avaliação da engenharia genética, é preciso dizer em primeiro lugar que determinadas coisas *não* estão disponíveis hoje – por exemplo, um bebê *se desenvolver totalmente fora do corpo* (*in vitro*) ou a criação de infinitas duplicatas de um indivíduo sem a contribuição de um macho e uma fêmea (clonagem). Entretanto, estes fenômenos podem vir se tornar possíveis mais tarde e, com isso, passam a se tornar parte integrante de toda a discussão, quanto à ética e à prática. Algumas coisas, por exemplo, transplantes – *estão* disponíveis. O transplante de rins é o que tem alcançado mais sucesso.

Isso certamente representa uma inovação da qual podemos nos orgulhar, mas mesmo esta conquista médica cria problemas. Para justificarmos a retirada precoce de rins e outros órgãos, o critério mais comumente aceito nos dias de hoje para morte é a ausência de sinais de atividade cerebral por mais de vinte e quatro horas. Não se trata certamente aqui de um problema ético em si mesmo, mas, como vimos, ele abre as portas para conservar os corpos vivos indefinidamente (quando a mente já não dá sinais de atividade cerebral, mas os outros órgãos continuam funcionando) para colher o sangue e os órgãos para transplantes e experimentos. O problema é claro: sem a divisão absoluta que o Cristianismo dá para que as pessoas distingam entre bem e mal, até as coisas boas em si mesmas levam a humanidade a ficar cada vez mais perdida.

Outro exemplo deste problema é a cura da falta de filhos causada por um marido estéril. A falta de filhos muitas vezes pode ser solucionada pela inseminação artificial do esperma do marido. Sem dúvida nenhuma, isso é de grande ajuda para muitos casais. Mas o que dizer do esperma doado por outro homem? Onde está o critério limítrofe? O livro *Our Future Inheritance: Choice or Chance?* diz que, de acordo com as leis vigentes na Grã-Bretanha, uma criança assim concebida é considerada ilegítima, e nos Estados Unidos, em certos casos de divórcio alguns juízes chegaram a considerar as crianças concebidas com espermas de doadores como ilegítimas por adultério, negando os direitos de custódia ao

marido ou livrando este das obrigações de suporte financeiro. E qual será o próximo passo? O próprio livro nos dá a resposta: "Quem sabe a sugestão mais sensata que se possa dar seja que o conceito de legitimidade seja definitivamente removido". Uma vez aprovada esta sugestão, a moral seria alterada e a humanidade mais uma vez seria enfraquecida. Aquilo que a família *é* fica enfraquecido. Qual seria o relacionamento entre pais e filhos? No livro, essa mudança na conduta moral e nas leis deverá basear-se no conceito de "obstáculo social". Isto é o que chamei de *lei sociológica.*

Qualquer um de nós ficaria satisfeito com métodos de engenharia genética que curassem doenças genéticas e ajudassem às pessoas. Entretanto, se removermos estas coisas da unicidade que o Cristianismo confere às pessoas e dos absolutos cristãos, passaremos a tender para uma crescente perda de humanidade, até nas suas formas mais básicas. No chamado para a engenharia genética total, a porta escancarou-se para a mais extensiva manipulação. O chamado diz respeito a quem deveria ter filhos e ao tipo de filhos que deveriam ter. É um chamado para que um grupo da sociedade determine que tipo de pessoa é desejado, e um chamado para produzilas geneticamente. É impressionante que James D. Watson (1928-), que dividiu o Prêmio Nobel com Francis Crick em 1962 pela quebra do código genético, tenha se manifestado a favor do exercício da máxima cautela. Foi ele quem advertiu um comitê do congresso acerca dos perigos das experiências nesse campo e fez soar o mesmo alarme numa nota de advertência em *The Atlantic* (maio de 1971) sob o título "Ir em Direção ao Homem Clonado, É Isso Mesmo que Queremos?"

Por todos os lados, as pessoas estão sendo ensinadas que o ser humano não passa de máquina e, à medida que elas são assim instruídas, enfraquece-se a sua resistência à manipulação de todos os tipos, passo a passo. O homem moderno não tem qualquer condição que o obrigue a fazer o que *deve* fazer; ele é relegado exclusivamente ao que *pode* fazer. Os "deveres" morais se limitam ao que é sociologicamente aceitável no momento. Neste contexto, o que era impensável ontem continuará sendo impensável daqui a dez anos?

O humano já não se vê como qualitativamente diferente do não-humano. O consenso cristão forneceu uma base para as pessoas serem únicas, como feitas à imagem de Deus, mas isso tem sido amplamente desprezado. Assim, a tendência é de progressiva fragmentação, mesmo no caso das boas coisas da prática da vida enquanto vida humana. É preciso lembrar ainda que, por muito tempo, tanto na filosofia quanto mais popularmente em alguns meios de comunicação, as pessoas têm

sido ensinadas que não existe verdade enquanto verdade objetiva. Toda a moral e a lei são vistas como relativas. Dessa forma as pessoas passam gradualmente a aceitar a *idéia* da manipulação, e gradualmente abrem-se um pouco mais à aceitar a *prática* das mais variadas formas de manipulação.

Podemos mencionar ainda *Chance and Necessity* [Acaso e Necessidade] (1971) de Jacques Monod (1910-1976). Todos os valores mencionados aqui já estão empacotados. A teoria de Monod, de que tudo não passa de um produto do acaso, não tem base na sua obra científica mas no fato de que ele era seguidor da filosofia de Camus. Com Monod, a ciência começa a se obscurecer na especulação, dando assim à sua obra, para muitas pessoas, a autoridade de seu próprio prestígio científico, quando na realidade não há nenhuma relação necessária entre as partes especulativas e as partes científicas do livro. Monod argumenta com toda a razão que, com base na natureza, não há como o homem deduzir qualquer *dever* a partir do *ser*. Para ele o *ser* não passa meramente do que está naturalmente aí, o que surgiu do nada totalmente por acaso. Por isso mesmo, já que o *que é* é a chave para o que deveria ser, os valores devem ser escolhidos arbitrariamente. Uma vez que as pessoas aceitam esta mentalidade, fica muito mais fácil impor absolutos arbitrários.

Arthur Koestler (1905-1983) sugeriu o desenvolvimento de um produto químico capaz de levar o homem a um ponto de tranqüilidade (*Horizon Magazine*, primavera de 1968). Baseado em sua visão da evolução, ele postulava que o homem tem três cérebros de seu passado: o cérebro do réptil, o cérebro do cavalo, e o cérebro único do ser humano. Koestler defende a urgente descoberta de um produto químico que, de alguma forma, seja capaz de estabelecer a paz entre esses cérebros e assim livre o homem de qualquer agressão. Essencialmente, ele está clamando por um supertranqüilizante. Ele sugere a possibilidade de que alguma comunidade o poria na sua água potável, assim forçando todas as pessoas a aceitá-lo. Isso é de fato pouco diferente da sugestão feita por aqueles que sustentavam o conceito do uso idealista de drogas, usando a água potável para dar LSD para os habitantes das grandes cidades. O princípio que está aqui envolvido não é diferente.

Os jornais reportaram que Kermit Krantz (1923-), chefe do departamento de Ginecologia e Obstetrícia da Universidade de Kansas, sugeriu urgente em outubro de 1969 que a pílula para controlar a natalidade fosse posta com urgência nos reservatórios de água potável do mundo todo para controle da população. Outros ainda chegaram a sugerir que o

governo então poderia reverter isto, aplicando outra droga para anular aquela que já se encontrava na água, de modo que o governo pudesse decidir quem estaria em condições de ter filhos. Isso tudo soa muito parecido com o quadro horripilante pintado por C. S. Lewis (1898-1963) em *That Hideous Strength* [Aquela Odiosa Força] (1945). Mas isso não é ficção; são notícias de hoje, como fica evidente nas reportagens sobre a obra de homens como José M. Delgado, Kenneth B. Clark e Russel V. Lee.

José M. Delgado (1915-), da Universidade de Yale, foi um dos cientistas que instalaram sensores nos cérebros de macacos e de seres humanos epiléticos para controlar o seu comportamento. Em um discurso junto ao Comitê Sobre a Agressividade Humana, da UNESCO, Delgado afirmou que nós veremos uma verdadeira revolução no tratamento que a medicina estava dando à agressividade por esses meios nos próximos anos – uma revolução tão grande quanto aquela ocorrida no tratamento de doenças infecciosas, com a chegada dos antibióticos há alguns anos. A sociedade do futuro, diz ele, será psico-civilizada com a estimulação elétrica do cérebro.

Kenneth B. Clark (1914-), o psicólogo social americano, enquanto presidente da *American Psychological Association*, sugeria já em 1971 que todos os líderes políticos deveriam tomar pílulas contra a agressividade. Assim, os líderes *não conseguiriam* ser agressivos. E, mais recentemente, ele passou a advogar a "psicotecnologia", ou seja, experiências com o controle do cérebro.

Os jornais noticiaram que o professor e emérito cirurgião clínico Russel V. Lee (1895-), da Stanford University Medical School, sugeriu que todos os funcionários do serviço público fossem submetidos a um minucioso teste psicológico todos os anos. E, no caso dos funcionários dos mais altos postos federais, o resultado podia ser repassado a um comitê do Congresso, se os investigadores achassem necessário, com poderes de recomendar até a remoção do funcionário do seu ofício. Tanto Clark quanto Lee estavam se esquecendo de um pequeno detalhe – que o homem que liberou as pílulas ou que controlou o teste psicológico seria rei.

Esta discussão sugere três questões sobre a manipulação social. Primeiro, quem controlará os controladores? Segundo, o que vai acontecer agora que as pessoas estão livres das condições que as comprometem e que apontam para o que elas *devem* fazer, em contraste do que elas *podem* fazer? Em terceiro lugar, se a humanidade é só o que as pessoas dizem que ela é, por que a continuidade biológica do homem tem qualquer valor?

As histórias a respeito de todas estas técnicas de manipulação receberam ampla cobertura da parte da mídia. E, quanto mais as mesmas vão sendo absorvidas sem crítica, mais elas permitem ao homem pensar em si mesmo de forma diferente, e mais e mais a manipulação torna-se aceitável. Ela já não representa nenhum segredo desde a publicação de uma série de artigos e do livro de Valeriy Tarsi (1900-) *Ward 7: An Autobiographical Novel* [Ala 7: Uma Novela Autobiográfica] (1965) que relata como os presos políticos da Rússia eram colocados em asilos mentais para serem "recondicionados". Uma pessoa que se recusasse a aceitar o regime social passava a ser declarada "doente" e perdia o *status* de pessoa no hospital ou era desprovida de todos os seus direitos civis. Mas não suponha que este tipo de condicionamento era necessariamente tão brutal como o de *Ward 7*. Como vimos, sugere-se a ascensão de uma elite para manipular a sociedade do lado de cá da Cortina de Ferro. E todas as inovações tecnológicas necessárias para tornar isso possível têm sido amplamente alcançadas. Qualquer moderno governo autoritário tem formas de manipulação quase que ilimitadas.

Podemos pensar na influência subliminar como outro exemplo. Pode-se mostrar algo repetidamente na TV ou tela do cinema, numa velocidade tão grande que, ainda que o espectador não se dê conta do que viu, ainda exerce forte influência. Numa dessas experiências o público subliminarmente foi ordenado a comprar certo refrigerante. As pessoas não sabiam que haviam visto estas mensagens repetidas vezes; e, ainda assim, ao final do filme, os estoques do refrigerante esgotaram-se rapidamente naquelas redondezas. A técnica foi banida por lei nos países ocidentais, mas por que ela não deveria ser usada nos Estados totalitários? Mesmo no mundo ocidental é apenas uma lei que nos protege do uso dela; e não devemos nos esquecer ainda da profunda falta de clareza da lei, no que diz respeito ao que é considerado bem sociológico no momento. Não teríamos como saber quando a TV está começando a usar mensagens subliminares.

Na verdade, a TV manipula os espectadores já pelo seu modo normal de uso. Muitos espectadores parecem assumir que, quando vêem algo na TV, eles o viram com os seus próprios olhos. Assim, o espectador acha que viu realmente a cena. Ele *sabe*, porque viram seus próprios olhos. Ele tem a impressão de um conhecimento direto e objetivo maior do que jamais teve antes. Para muitos, as coisas que vêem na televisão se tornam mais verdadeiras do que aquilo que vêem com seus olhos no mundo exterior.

Mas não é assim, pois não devemos nos esquecer que cada minuto na televisão foi editado. O telespectador não vê o fato. Ele vê uma versão editada do acontecimento. O que ele está assistindo não é o acontecimento em si, e sim, um *símbolo editado* ou uma *imagem editada* do evento. Uma aura e ilusão de objetividade e verdade são criadas – o que poderia não ser o acaso ainda que as pessoas que filmaram fossem totalmente neutras. As limitações físicas do posicionamento da câmara exigem que só um aspecto da situação toda seja focado. Se a câmara for mirada três metros para a esquerda ou três metros para a direita, uma "história objetiva" totalmente diferente poderia surgir.

E, acima disto, as pessoas fazendo o filme têm uma visão subjetiva que entra na produção e edição do filme. Quando vemos uma figura política na TV, não estamos vendo a pessoa como ela necessariamente é, mas a imagem que alguém decidiu que nós deveríamos ver. E, se a obra *Triunfo da Vontade,* um documentário de Leni Riefenstahl (1902-) sobre a reunião dos nazistas ocorrida em 1934 em Nuremberg conseguiu ser um veículo de propaganda tão efetivo quanto o foi para aquele governo autoritário, o que pode fazer uma programação de TV apropriadamente manipulada, com a sua ilusão editada da realidade, se considerarmos que ela entra em todo e qualquer lar, e que tanto jovens quanto velhos as assistem por horas sem fim?

Com uma elite providenciando os absolutos arbitrários, não só a TV mas toda a estrutura da mídia acaba se tornando um meio de manipulação. Não precisamos mais de nenhum complô ou conspiração. Basta que a cosmovisão da elite e a cosmovisão da agência central de notícias coincidam. Podemos até discutir se complôs planejados existem às vezes, mas só pensar na possibilidade de um complô secreto pode fazer que deixemos de notar outro perigo ainda maior: as pessoas que se encontram em posições de maior liderança e as que fazem notícia podem ter em comum esta cosmovisão moderna e humanista que estivemos descrevendo detalhadamente neste livro. É natural que eles ajam segundo este ponto de vista, com variados graus de consciência do que eles estão fazendo, e mesmo variados graus de consciência de *quem* está usando *quem*. A sua cosmovisão é o filtro que determina sua apresentação.

Um bom exemplo disso é o fato de que grande parte da imprensa (da mesma forma que muitos diplomatas) notou e denunciou as medidas repressivas de Hitler muito antes (na verdade, anos antes) das repressões de Stalin sequer terem se tornado conhecidas. Não por que a imprensa fosse comunista, já que muitos membros da imprensa certamente

não o eram; mas porque eles tinham uma cosmovisão, um conjunto de pressupostos, que os levava a olhar para o que estava acontecendo na Alemanha de Hitler e o que estava acontecendo na Rússia por duas perspectivas totalmente diferentes. Edward Behr (1926-), o editor regional da *Newsweek* européia – ao fazer a sua crítica ao livro *The Ducks of Camau* de Oliver Todd em 1975 – formulou muito bem o problema que era "[...] o dilema liberal: como se posicionar contra a injustiça[...] e ao mesmo tempo manter-se lúcido o bastante para combater as formas autoritárias de governo que, por meio do processo revolucionário, substituem tal injustiça por uma tirania de ordem diferente".

E nem é necessário envolver toda a mídia para que a manipulação se torne efetiva. De fato, é raro que toda a mídia esteja envolvida. *É simplesmente injusto referir-se à imprensa toda, afirmando que "a imprensa" ou "a mídia" está fazendo isso ou aquilo.* Ela jamais deve ser jogada no mesmo saco, como se fosse um todo monolítico. Ainda assim, a mídia pode ser um veículo de manipulação.

Mais recentemente têm surgido agências de notícias, jornais, revistas, serviços de telegrafia e noticiários no rádio com a capacidade de gerar notícias. São as agências que *fazem notícia* e que fazem qualquer coisa acabar *virando notícia*. Esta capacidade de gerar notícias funda-se em um tipo de síndrome ou psicologia ou disposição de mente, presente não somente nos meios jornalísticos, mas em círculos influentes que se constituem de homens do congresso, funcionários públicos diversos e professores. Esta influência não se baseia necessariamente em circulação, e sim na sua reputação com as pessoas certas. Isso às vezes é cultivado de modo consciente; determinadas agências de notícias, por exemplo, divulgam os seus "maiores furos" às redes de telegrafia, rádio e televisão, antes mesmo destas "grandes reportagens" atingirem as bancas.

Além de fazer certos acontecimentos virarem notícia – em contraste com aqueles que lhes escapam – estes *fazedores* de notícias imprimem a elas um colorido que também tende a ser captado. E este tom muitas vezes é determinado com a ajuda do que se tornou mais conhecido como "chamada", a sinopse das notícias anunciadas que supostamente deveria resumir a reportagem de modo bastante acessível. Se a tendenciosidade for sutil, toda a notícia acabará se orientando por esta tendência, e se tornará um vidro manchado, através do qual toda a notícia e quem sabe até as notícias a ela relacionadas serão entendidas.

Seguindo o raciocínio anterior, poderíamos dizer que, da mesma forma que tendemos a dispor hoje de um campo denominado *ciência sociológica* que segue *leis sociológicas,* também tendemos a criar *notícias sociológicas*. Neste ponto, a objetividade tende a se perder. A objetividade já foi um ideal do jornalismo tradicional; acontece que, como Forrest Boynd (1921-), correspondente da Casa Branca do Mutual Broadcasting, comentou comigo certa vez, "a objetividade tem sido espancada nos últimos anos". A distinção entre as colunas dos noticiários e as páginas dos editoriais têm ficado, em muitos jornais influentes, cada vez mais obscura. Uma posição ideológica que não tem nenhuma relação com o acontecimento que está sendo investigado pode até ser jogada nas colunas sociais ou na programação dos cinemas. Os *fazedores de notícias* obviamente têm um tremendo poder, e quando a elite se dá conta disso ou se há algum tipo de coincidência entre a sua visão de mundo e esta ideologia, então a mídia torna-se um veículo perfeito para a instauração de um autoritarismo manipulativo.

Finalmente, não devemos nos esquecer da capacidade de manipulação do computador de alta velocidade. O computador é útil enquanto ferramenta, mas é neutro. Portanto, ele pode ser usado para o bem ou então para fins destrutivos. Ele não é útil só em procedimentos científicos ou nos negócios, mas é cada vez mais útil para permitir à medicina obter diagnósticos cada vez mais rápidos.

Ainda assim a possibilidade de armazenamento de informações, além do que o homem ou qualquer governo jamais tiveram, dá acesso a toda a história de uma pessoa a um só toque de botão (inclusive a todas as observações sobre as suas habilidades e caráter, registradas pelo seu professor do jardim de infância). Junto com o computador tem de ser colocada ainda a moderna tecnologia que existe para o monitoramento em massa de telefone, cabo, telex e microondas, que veiculam a maior parte das comunicações faladas e escritas nos dias de hoje. O aproveitamento simultâneo do potencial tecnológico para a criação de interfaces entre todas estas formas de comunicação e o computador de alta velocidade faz com que literalmente não reste mais espaço para alguém se esconder ou ter qualquer privacidade.

E, como no caso da mensagem subliminar da TV, o que poderá acontecer no futuro se a pressão sobre a sociedade continuar crescendo? O que poderá nos proteger contra a perspectiva de sermos controlados pelo computador? Em outras palavras, o que será que os países totalitários do mundo de hoje não poderão ser capazes fazer uma vez que tenham acesso aos computadores de alta velocidade nos dias de hoje?

Esta questão, entretanto, não se limita ao uso que os regimes totalitários estarão dando ao computador. A questão é: o que todas estas técnicas de manipulação significam para as nossas próprias pátrias? Não devemos jamais iludir-nos, esperando ingenuamente por mudanças drásticas, mas atentando para um direcionamento sutil da parte dos líderes do país, no sentido de crescente controle e de manipulação do indivíduo. É evidente que alguns podem até sentir-se desconfortáveis em relação a este controle crescente e manipulação em uma era relativista como a nossa, mas eles estabeleceriam o limite? Muitos dos que defendem os chamados direitos civis estão igualmente comprometidos com a idéia de que cabe ao Estado resolver todos os problemas; de modo que em algum momento de pressões extremas (e com a perda no mundo moderno de qualquer critério de distinção entre o que é humano e não-humano) toda sensação de incômodo acabará sublimada.

O que será do amanhã? Nos Estados Unidos, por exemplo, seria possível que um governo manipulador e autoritário surgisse, tanto da parte administrativa quanto da legislativa. Um funcionário público dos Estados Unidos, que servia nos mais altos escalões, disse com muita sabedoria certa vez que "a ditadura legislativa não é melhor do que a tirania executiva". E poderíamos dizer mais até: com o conceito de lei variável e com os tribunais fazendo leis, poderíamos ter igualmente uma ditadura judicial. É a Suprema Corte que tem a palavra final, tanto com relação às ações administrativas quanto às legislativas; e, desde que o conceito de lei passou a ser variável, o judiciário passou a tornar-se cada vez mais o centro do poder. Ele podia muito bem até ser denominado "judiciário imperial". Arrancado de seus verdadeiros fundamentos, o poder do tribunal é nada mais do que um instrumento de poder ilimitado. É assim especialmente quando aliado ao que Oliver Wendell Holmes chamou de "forças dominantes da comunidade" (*veja* pág. 153).

E, como possibilidade provável, o controle poderia ser imposto por uma força externa na combinação "correta" de força de seu lado e de fraqueza do outro.

É claro que a situação política em outros países é diferente. Mas este é um mero detalhe que não muda o fato de que certamente sempre haverá a possibilidade de que um governo manipulador e autoritário surja de alguma parte do governo daquele país específico. À medida que o consenso cristão, que nos dava liberdade dentro dos moldes bíblicos, vai sendo cada vez mais esquecido, uma força autoritária de manipulação tenderá a preencher o vácuo.

A mensagem central do Cristianismo bíblico resume-se à possibilidade de homens e mulheres terem acesso a Deus, por meio da obra de Cristo. Mas esta mensagem também tem resultados secundários, entre os quais estão as liberdades comuns e amplas que o Cristianismo bíblico introduziu naqueles países em que ele formava a base consensual. Quando as liberdades são alienadas da sua base cristã, entretanto, elas se transformam numa força destrutiva que leva ao caos. E sempre que isso acontece, como nos dias de hoje, então, para citar Eric Hoffer (1902-1983), "Quando a liberdade destrói a ordem, o anseio pela ordem acabará destruindo a liberdade".

Neste ponto, as palavras esquerda *e* direita *já não farão diferença. Elas não passarão de duas estradas que dão no mesmo lugar. Não há diferença alguma entre um governo autoritário de direita ou de esquerda: os resultados são os mesmos.* Uma elite, um autoritarismo como tal, acabará moldando a sociedade gradualmente, até que chegue à forma desejada, evitando que ela recaia no caos. E a maioria das pessoas acabará se rendendo a isso – movida pelo desejo de paz pessoal e prosperidade; pela apatia, pela busca de uma ordem capaz de garantir o funcionamento de algum sistema político, de negócios e de assuntos ligados à vida cotidiana. Foi precisamente isso que Roma fez com César Augusto.

Capítulo 13

AS ALTERNATIVAS

Pressões extremas estão sendo criadas para sobrecarregar as pessoas que não têm absolutos, mas apenas os pobres valores de paz pessoal e prosperidade. Estas pressões estão progressivamente preparando o homem moderno a aceitar um governo manipulativo e autoritário. Infelizmente, muitas dessas pressões estão sobre nós agora.

Crise econômica. A inabilidade da sociedade moderna em encontrar soluções para o problema da inflação sem ocasionar recessão cria a possibilidade de crise econômica. Cada ciclo inflacionário, tentativa de controle, ameaça de recessão econômica e, finalmente, liberação do controle têm aumentado a inflação; ainda assim, *politicamente*, passa a ser cada vez mais difícil ou até impossível encarar o perigo da recessão econômica, uma vez que maioria das pessoas está dominada pelo conceito de prosperidade crescente. Dessa forma, cada ameaça de recessão econômica acaba abrindo as portas para o próximo estado de maior inflação. Numa certa altura, a crise econômica acaba se tornando muito possível.

Não consigo deixar de ver o paralelo bastante preocupante disso com a perda da confiança dos alemães na República de Weimar, logo antes de Hitler, e que foi causada pela inaceitável inflação. A História indica que, num ponto da crise econômica, as pessoas pararam de se preocupar com as liberdades individuais, passando a estar prontas para aceitar a arregimentação. Esse perigo torna-se evidentemente ainda maior quando os dois principais valores que tantas pessoas têm são a paz pessoal e a prosperidade.

Guerra ou ameaça séria de guerra – entre os países expansionistas, imperialistas e comunistas e o mundo ocidental. Alistair Cooke (1908-) formulou isso muito bem em *America* (1973): "O que está em feroz disputa entre as nações comunistas e não-comunistas hoje é a qualidade e o poder duradouro da civilização americana". Eu só acrescentaria que não é só a América, mas o Ocidente em geral. Será que o Ocidente estará em condições de resistir às nações totalitárias, agora que a base cristã das liberdades ocidentais foi extinta? Obviamente isso pode ser relacionado ao primeiro ponto – a possibilidade de crise econômica no Ocidente.

A pressão dos países comunistas poderá manifestar-se de alguma das maneiras a seguir, ou então, de uma maneira combinada entre elas: *militarmente*, por um Oriente forte contra um Ocidente menos forte por alguma crise emergente em um lugar qualquer do mundo; *economicamente*, com o advento da crise do mundo ocidental; ou então *politicamente*, por meio da conquista de certos países pelos partidos comunistas da velha guarda. O evento poderia dar-se subitamente, em um confronto direto com a Rússia e seu poder militar, ou então, ele poderia dar-se sutil e lentamente, de modo aparentemente sem sentido, até uma crise e a revelação dos fatos. Há uma onda de partidos comunistas da linha mais antiga surgindo no sul da Europa e é importante notar que estes países jamais tiveram a base bíblica que os países do norte passaram a ter depois da Reforma. Naqueles países, as liberdades foram importadas e não cultivadas internamente.

Em meio a toda esta confusão a ameaça da guerra, especialmente da guerra atômica, levaria as pessoas que têm somente os valores da paz interior e da prosperidade a se render a praticamente qualquer tipo de governo que se mostre capaz de afastar as ameaças da guerra, particularmente se (como Augusto fez na Roma antiga) ela irromper sem que ao mesmo tempo haja perda das aparências e formas externas de constitucionalidade. A bomba atômica é uma ameaça especialmente concreta para uma geração que se afastou de maneira tão completa da existência de um Deus objetivo, e que por isso passou a acreditar que existe apenas o homem para olhar com inteligência para o pôr-do-sol ou o vôo dos pássaros.

O romance de Nevil Shute (1899-1960) *On the Beach* (1952) ainda fala com propriedade. No livro, Nevil tenta prever o que poderia acontecer depois da queda de uma série de bombas atômicas, que não deixassem nenhuma pessoa viva. As luzes das cidades continuariam acesas por mais algum tempo, mas nenhum ser humano estaria presente para vê-las. Há não muito tempo, o homem achava que poderia haver vida

consciente em Marte. Foi dito que, quando Charlie Chaplin, falando não como um palhaço mas como um filósofo, ouviu que não existia vida consciente, disse "Estou sozinho". E, para muitos pensadores cujo único valor essencial na vida é a sobrevivência da raça humana, a bomba atômica traz uma pressão ainda maior para se abrir mão de quase tudo para conseguir amenizar a ameaça da guerra.

O caos da violência – especialmente a violência gratuita ou política e o terrorismo indiscriminado, em uma determinada nação ou no mundo. A prática generalizada do terrorismo político tornou-se um dos fenômenos da nossa era, tanto em nações individuais quanto no mundo todo. O terrorismo aleatório e indiscriminado é algo ainda mais amedrontador. Os indicativos de que organizações terroristas de todo o mundo estão conseguindo coordenar os seus esforços de alguma forma, são igualmente alarmantes. Vimos indicações de como as pessoas desistem das liberdades mesmo que seja para que a ameaça de guerra seja pelo menos levemente minimizada.

A redistribuição radical da riqueza do mundo. A redistribuição da riqueza do mundo deveria vir acompanhada de pelo menos duas coisas. Em primeiro lugar, deveria haver uma diminuição da prosperidade e riqueza daqueles indivíduos e países que têm como garantido certo nível crescente de prosperidade. A História recente nos mostra como as pessoas e nações são rápidas para efetuar mudanças em seus princípios, passando a adotar os princípios das outras nações e outras pessoas quando se sentem ameaçadas. Em segundo lugar, seria necessário haver uma redistribuição do poder no mundo. Numa espiral regressiva de prosperidade e poder mundial, as pessoas acabarão se entregando bem mais facilmente a um governo manipulador e autoritário, movidas pela esperança de que um poder como este possa de alguma forma amenizar os resultados desagradáveis de uma diminuição da prosperidade e poder mundial.

Uma crescente carência de alimentos e de outros recursos naturais no mundo. Este último ponto pode vir a assumir importância cada vez maior. Já que o consenso cristão se extingue em países em que ele previamente existia, já era de se esperar que isto fizesse alguma diferença, não só dentro das fronteiras das próprias nações, mas também através da solidariedade demonstrada em relação aos outros. E o que restará não será solidariedade, mas apenas utilitarismo. Não que o *escore* já tivesse sido perfeito algum dia, mas o mais provável é que o pouco de solidariedade que ora existe seja cada vez mais substituído por um pragmatismo aberto. Uma crescente carência de alimentos é suficiente

para constituir uma crescente pressão, fazendo as pessoas deixarem se arrastar por um crescente autoritarismo que promete soluções. E com a crescente insegurança das pessoas, a ganância – movida pelos objetivos de paz pessoal e prosperidade a qualquer preço – cresce.

Se estas pressões continuarem a se avolumar, o que parece provável, você acha que as pessoas, jovens ou velhos, vão lutar a um alto preço para elas mesmas, ao preço de sua paz pessoal e riquezas, pela liberdade e pelo indivíduo? Os países que nunca tiveram a base da Reforma Cristã serão os primeiros a se curvar diante do autoritarismo. Já há uma série de países da Ásia e da África que seguiram por este caminho. Certos líderes governamentais do Ocidente, que muitas vezes eram homens modernos, não entenderam que liberdade sem caos não é nenhuma fórmula mágica que possa ser implantada em qualquer lugar. Pelo contrário, como homens modernos que eram, sua visão era de que, já que raça humana havia certamente conseguido evoluir até certo nível, em um ano como 1950, era possível implantar a democracia em qualquer lugar, a partir de fora. Eles tiveram o cuidado de fechar seus olhos para o fato de que a liberdade sem caos só era possível a partir de uma base cristã. Eles não entenderam que a liberdade sem caos não podia ser divorciada das suas raízes.

E quando estas formas externas são impostas em uma visão de mundo, isso jamais pode redundar em uma liberdade sem caos, e, além disso, as pessoas não suportam quando a pressão cresce. As notícias nos jornais nos lembram de que, em muitos países que quiseram implantar uma democracia imposta de fora ou de cima, o que se acabava implantando, via de regra, era o autoritarismo. Poderíamos fazer uma longa lista destes países.

Jiro Tokuyama, diretor executivo do Nomuro Research Institute, a maior organização interdisciplinar de pesquisas do Japão, escreveu na *Newsweek*: "Enquanto no Ocidente as religiões baseiam-se nas crenças em um Deus eterno, absoluto, os japoneses [...] não captaram a presença de um ser tão constante. Ao invés disso, eles acreditaram que o que é certo muda com o tempo, com diferentes situações". Tokuyama entendia muito bem que é a cosmovisão de um povo que determina a sua moral particular e o tipo de sociedade que ele constitui.

Além do mais, quando estas nações que não têm base para procedimentos democráticos em seus próprios países se reúnem em organismos internacionais e formam um grupo majoritário nesses organismos, seria no mínimo ingênuo achar que eles agiriam de maneira diferente

do que agem nos seus próprios países, mesmo se isso significar que estarão agindo de forma ilegal contra constituições ou cartas de direito daquelas organizações. Isso não é verdade só para o caso das Nações Unidas, mas se aplica a toda a gama de organizações como esta. No meio dos ventos da mudança política, é bastante provável que ocorra uma tirania da maioria.

É preciso acrescentar rapidamente a isso que a liberdade do indivíduo não é algo que acontece nos países com o contexto da Reforma como num passe de mágica. À medida que a memória de uma base cristã vai se definhando, isso faz com que a liberdade também tenda a se desintegrar nesses países. O sistema não vai simplesmente continuar, se for divorciado de suas raízes originais. E a tendência acabará sendo sempre a mesma, não importa qual partido político tenha sido eleito. Quando os princípios se perdem, o que resta é a conveniência do utilitarismo a qualquer preço.

Muitos dos líderes dos países que costumavam ter uma base cristã é composta agora por homens "modernos". Felizmente existem raras exceções, mas são exceções. A tentativa de ser autônomo – independente de Deus e do que ele ensinou na Bíblia e da revelação de Deus em Cristo – tem conseqüências sérias tanto para os líderes políticos quanto para os professores universitários e pessoas comuns. A grande maioria desses líderes também pensa em termos de síntese, não de padrões fixos e absolutos, e isso se evidencia por todas as suas ações políticas, tanto em seus países quanto em assuntos internacionais.

A síntese venceu em ambos os lados da Cortina de Ferro: as pessoas não vêem o certo ou errado como algo fixo e definitivo, mas apenas uma mistura, tanto nos negócios públicos quanto na moral privada, tanto nos assuntos externos quanto nos internos. Isso se aplica especialmente aos intelectuais que conseguiram levar, de maneira inteligente, o abandono da base cristã às suas últimas conseqüências. Mas isso também é verdade para os que foram influenciados por esse pensamento sem o analisar. O pragmatismo, de acordo com o qual se faz o que funciona, sem se preocupar com princípios fixos do certo e do errado, já é o pensamento predominante. Tanto nos assuntos internacionais quanto no que diz respeito ao lar, o critério mais amplamente aceito é a conveniência – manter-se a paz pessoal e a prosperidade do momento a qualquer preço. A estas alturas do declínio do pensamento ocidental, os princípios absolutos já não fazem muito ou mesmo qualquer sentido.

Mas é preciso lembrar de um acontecimento inquietante – de quando o primeiro-ministro britânico Neville Chamberlain assinou o Pacto de Munique com Hitler em 30 de setembro de 1938, contra a Checoslováquia e às custas de tudo o que se seguiu, na ilusão de que estava conquistando "paz nos nossos tempos". As palavras de Winston Churchill (1874-1965) na Câmara dos Comuns, depois do Pacto de Munique ter sido assinado agora soam proféticas: "agora [as pessoas] deverão saber que nós sustentamos uma derrota sem guerra [...] deverão saber que passamos por um marco terrível de nossa história [...] e que neste tempo palavras terríveis foram pronunciadas contra as democracias ocidentais: 'Pesado foste na balança, e achado em falta'! E não pensem que isto é tudo. Este foi só o começo da avaliação. Isto não passa do primeiro trago, é só a primeira gota da bebida amarga que nos será oferecida a cada ano que passa, a menos que, por alguma suprema recuperação da nossa saúde moral e disposição para a guerra, nós consigamos nos levantar novamente e assumir o nosso posicionamento favorável à liberdade, como nos velhos tempos".

Infelizmente, contudo, não havia nenhum líder de visão depois da crise da guerra que fosse capaz de alertar o mundo ocidental que a guerra moral estava sendo perdida, agora de uma maneira diferente. Depois da guerra, milhares de cossacos foram obrigados a recuar para a Rússia, contra a sua vontade, para serem mortos e aprisionados por Stalin. A pergunta que Solzhenitsyn se faz no *Gulag Archipelago* é a seguinte: "Que razão militar ou política poderia ter estado por trás da entrega destas centenas de milhares de pessoas à morte nas mãos de Stalin?" Em *Communism: A Legacy of Terror* [Comunismo: Um Legado de Terror], Solzhenitsyn afirma que um milhão e meio de cidadãos soviéticos que não desejavam retornar para a Rússia Comunista foram entregues à força para serem exterminados por Stalin. E *The Last Secret* [O Último Segredo] (1974) de Nicholas Bethell (1938-), registra que um oficial do estado-maior do exército britânico que estava supervisionando a rendição dos cossacos disse a Bethell: "não há nada mais que possamos fazer para ajudar estes pobres desgraçados agora, mas pelo menos poderemos aprender algo com a sina deles".

Mas os anos seguintes não mostraram nenhum sinal de que essa lição tivesse sido aprendida. Sem uma base para julgar o certo e errado e baseando-se exclusivamente nos conceitos de síntese, pragmatismo e utilitarismo, do que ainda *não* seremos capazes de abrir mão, tanto em nossos países quanto no que diz respeito a assuntos internacionais, em nome da paz e da fortuna *imediatas*? Os ideais humanistas enfraquecidos

não são e não serão suficientes nem nesta nossa própria geração, nem no futuro. O leitor lembra-se do que dizíamos, já no primeiro capítulo, acerca da pequena ponte romana que certamente não cai quando pessoas passam por ela, mas que cairia sob o peso de um caminhão? Se ocorrer uma nova recessão econômica, se o medo da perda da paz pessoal e prosperidade aumentar, se as guerras e ameaças de guerra se intensificarem, se a violência e o terrorismo se espalharem, se a comida e outros recursos no mundo se tornarem cada vez mais escassos para todo o sempre – e tudo isso é mais do que provável – então esta tendência vai se acelerar. Como estas coisas só acontecem com pessoas a quem não resta mais nada além dos valores da paz pessoal e prosperidade, estas coisas as esmagarão como um caminhão de seis eixos esmagaria a pequena ponte.

Em circunstâncias como esta, ao que tudo indica, só nos restarão duas alternativas no fluxo natural dos eventos: seguir a ordem imposta ou então, a sociedade voltar a reconhecer a base primeira que viabilizou uma liberdade sem caos – a revelação de Deus na Bíblia e a revelação dele através de Cristo. Nos capítulos anteriores, analisamos algumas implicações de uma ordem imposta. Mas, ao invés de jogar a toalha e desistir, é preciso que levemos a segunda alternativa mais a sério.

Os valores cristãos, entretanto, não podem ser aceitos como se eles representassem algum tipo de utilitarismo superior, só como um meio para um fim. A mensagem bíblica é tão verdadeira que demanda um comprometimento com a verdade. Isso significa que tudo não é o resultado do impessoal mais tempo mais acaso, mas que existe um Deus infinito-pessoal que é o criador do universo, do *continuum* de tempo e espaço. Não devemos esquecer que os fundadores da ciência moderna construíram sobre esta base. Isto significa a aceitação de Cristo como Salvador e Senhor e viver debaixo da revelação de Deus. Temos aí uma moral, valores, sentido, incluindo um sentido para a vida das pessoas que não devem ser consideradas como resultado de médias estatísticas. Não é também um utilitarismo, nem algum mero salto para o campo do irracionalismo; é a verdade que dá a unidade a todo o conhecimento e toda a vida. Esta segunda alternativa significa que indivíduos chegam a um ponto em que têm esta base e influenciam o consenso. *Cristãos assim não precisam representar uma maioria para exercer influência sobre a sociedade.*

Em torno do ano de 60 d.C., um judeu, que era cristão e que também conhecia o pensamento dos gregos e romanos dos seus dias, escreveu uma carta a todos os que viviam em Roma. Ele já havia dito todas essas

mesmas coisas anteriormente aos pensadores gregos, no seu discurso no monte de Marte em Atenas. Ele já havia falado na Acrópole mais acima e em um mercado antigo mais abaixo, no lugar em que os pensadores de Atenas se encontravam para debater. Há uma placa marcando aquele lugar até hoje, que traz o seu discurso no grego mais falado nos seus dias. Ele foi interrompido em suas conversas em Atenas, mas a sua carta aos romanos nos oferece sem interrupções o que ele tinha a dizer às pessoas pensantes daquele período.

Ele disse que os pontos de integração entre as visões de mundo grega e romana não eram suficientes para dar resposta às questões colocadas, nem à existência do universo, nem à individualidade do homem. Ele disse que eles mereciam julgamento porque eles sabiam não ter uma resposta adequada para as questões levantadas sobre o universo ou a existência do homem, e mesmo assim recusaram, ignoraram aquela que é a resposta. Citemos o que diz a carta: "A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça; porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles [isto é, a unicidade do homem, em contrapartida ao que é desumano], porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas [isto é, pela existência do universo e de sua forma]. Tais homens são por isso indesculpáveis."

Ele está dizendo aqui que o universo e a sua forma e a humanidade do homem dizem a mesma verdade que a Bíblia nos oferece em maiores detalhes. Está dizendo que este Deus existe e que ele não tem se mantido em silêncio, mas que fala às pessoas através da Bíblia e por meio de Cristo foi a base necessária para a volta para o Cristianismo mais integralmente bíblico na época dos reformadores. Era uma mensagem da possibilidade de as pessoas voltarem para Deus, com base exclusiva na morte de Cristo. Mas daí derivaram muitas outras realidades, incluindo a forma e a liberdade de uma cultura e sociedade construída com base neste Cristianismo mais integralmente bíblico. A liberdade gerada é impressionante, e ainda assim, com a forma que lhes é atribuída nas Escrituras, tais liberdades não levam ao caos. E é isso que nos proporciona grandes esperanças para o futuro. É isso ou uma ordem imposta.

Como dissemos no primeiro capítulo, as pessoas agem de acordo com as suas cosmovisões de forma mais consistente do que até elas mesmas conseguem dar-se conta. O problema não está nas coisas externas.

O problema está em ter e agir de acordo com a cosmovisão certa – a cosmovisão que oferece ao homem e à mulher a verdade a respeito do que aí existe.

NOTA ESPECIAL

Esta nota especial é primeiramente para cristãos. Primeiro, é preciso lembrar qual é a marca distintiva do pensamento humanista na geração atual. É a aceitação da dicotomia, a separação do otimismo sobre o sentido e de valores da área da razão. Uma vez aceita esta separação, o que um indivíduo coloca no campo do irracionalismo é secundário. A marca da forma atual do pensamento humanista é esta *metodologia existencial.*

Não podemos, enquanto cristãos, desenvolver a nossa própria forma de metodologia existencial. E é isto que estaremos fazendo se tentarmos nos apegar aos sistemas de valores, ao sistema de sentido, e aos "assuntos religiosos" dados na Bíblia e ao mesmo tempo ignorarmos o que a Bíblia diz acerca do cosmos, da História e dos mandamentos especificamente para a moral. Se começarmos a orientar o que a Bíblia diz sobre o cosmos, História e mandamentos absolutos quanto à moral de acordo com os padrões culturais, estaremos seguindo a nossa própria forma de metodologia existencial. E, se fizermos isso, a próxima geração certamente acabará em desvantagem, no que diz respeito ao Cristianismo histórico. E mais, se nós mesmos alimentarmos a marca distintiva da nossa geração, não seremos capazes, no presente momento da História, de ser a voz que deveríamos ser para a nossa geração empobrecida e fragmentada; não seremos capazes de ser o sal restaurador que se supõe que os cristãos devam ser para a sua geração e para a sua cultura, e

estaremos nos deixando igualmente marcar por uma metodologia existencial. E se nos deixamos marcar desta maneira, então já não teremos absoluto real algum, para nos ajudar ou julgar a cultura, o Estado, e a sociedade.

Em segundo lugar, enquanto cristãos, não basta só *conhecer* a cosmovisão correta, a cosmovisão que nos diz a verdade sobre o que *existe*, mas também *agir* conscientemente de acordo com aquela visão de modo a influenciar a sociedade o máximo que pudermos em todas as suas áreas e aspectos e por toda a nossa vida, na total extensão dos nossos dons individuais e coletivos.

Em terceiro lugar, se olharmos para trás, para o tempo dos escravos e os tempos após a Revolução Industrial, ficaremos gratos pela vida de certos cristãos, tais como Elizabeth Fry, Lord Shaftesbury, William Wilberforce e John Wesley, que falaram e tomaram medidas públicas contra a escravidão e contra o mau uso das riquezas acumuladas. Pergunto-me se os cristãos do futuro serão gratos pelo fato de nós termos anunciado e tomado medidas assim contra os abusos nas áreas do racismo e da distribuição da riqueza nos nossos dias, e ainda tenhamos *simultaneamente e igualmente* tentado equilibrar isso com pronunciamentos e medidas contra as doenças e ameaças características da nossa era – como as do surgimento de um governo autoritário? Isto é, será que nós ofereceríamos resistência contra qualquer tipo de governo autoritário, não importa sob que emblema ele esteja governando e não importa a sua origem? O grande perigo no que diz respeito ao surgimento de um regime autoritário é que os cristãos se mantenham passivos, desde que ninguém perturbe as suas atividades religiosas, evangelismo e estilo de vida.

O fato de que a cultura e a sociedade já não partem mais do pensamento cristão como faziam outrora não é desculpa. Além disso, os cristãos não precisam estar em maioria para exercer influência sobre a sociedade.

Por outro lado, é preciso sermos realistas. Foi a partir dos pressupostos cristãos que João Batista protestou contra a encarnação do poder na pessoa de Herodes, e isso lhe custou a cabeça. No Império Romano, os cristãos recusavam-se a servir a César ao invés de Cristo, e os que estavam no poder viam isso como uma ameaça contra a unidade do Império. E muitos tiveram que pagar um altíssimo preço por isso.

Mas precisamos ser realistas em outro sentido ainda. Se nós enquanto cristãos não nos pronunciamos, ao passo que os governos autoritários vão se firmando de dentro ou são impostos de fora, chegará o dia em que nós e nossos filhos acabaremos sendo considerados *inimigos* da sociedade e

do Estado. Nenhum governo verdadeiramente autoritário pode tolerar quem estabeleça um absoluto verdadeiro, e julgue os seus absolutos arbitrários de acordo com ele e que se pronuncie e tome providências coerentes com este absoluto. Foi isso que aconteceu no caso da igreja primitiva, em relação ao Império Romano, e por mais que o caso específico acabaria com certeza assumindo uma forma diferente daquela idolatria a César, a questão básica de ter um absoluto de acordo com o qual se possa julgar o Estado e a sociedade será a mesma.

Vai aqui uma sentença para memorizar: *Não tomar nenhuma decisão à vista do crescimento de um governo autoritário já é uma decisão.*

O título deste livro e da série de filmes *How Should Then We Live?* [Como Viveremos?] vêm da passagem do atalaia que está em Ezequiel 33.1-11, 19. O título está no versículo 10.

> Veio a mim a palavra do Senhor, dizendo: Filho do homem, fala aos filhos de teu povo, e dize-lhes: Quando eu fizer vir a espada sobre a terra, e o povo da terra tomar um homem dos seus termos, e o constituir por seu atalaia; e, vendo ele que a espada vem sobre a terra, tocar a trombeta e avisar o povo; se aquele que ouvir o som da trombeta, não se der por avisado, e vier a espada, e o abater, o seu sangue será sobre a sua cabeça. Ele ouviu o som da trombeta, e não se deu por avisado, o seu sangue será sobre ele; mas o que se dá por avisado salvará a sua vida. Mas se o atalaia vir que vem a espada, e não tocar a trombeta, e não for avisado o povo; se a espada vier, e abater uma vida dentre eles, este foi abatido na sua iniqüidade, mas o seu sangue demandarei do atalaia. A ti, pois, ó filho do homem, te constituí por atalaia sobre a casa de Israel; tu, pois, ouvirás a palavra da minha boca, e lhe darás aviso da minha parte. Se eu disser ao perverso: Ó perverso, certamente morrerás; e tu não falares, para avisar o perverso do seu caminho, morrerá esse perverso na sua iniqüidade, mas o seu sangue eu o demandarei de ti. Mas se falares ao perverso para o avisar do seu caminho para que dele se converta, e ele não se converter do seu caminho, morrerá ele na sua iniqüidade, mas tu livraste a tua alma. Tu, pois, filho do homem, dize à casa de Israel: Assim falais vós: Visto que as nossas prevaricações e os nossos pecados estão sobre nós, e nós desfalecemos neles, *como, pois, viveremos?* Dize-lhes: Tão certo como eu vivo, diz o SENHOR Deus, não tenho prazer na morte do perverso, mas em que o perverso se converta do seu caminho, e viva. Convertei-vos, convertei-vos dos vossos maus caminhos; pois, por que haveis de morrer, ó casa de Israel? ...E, convertendo-se o perverso da sua perversidade, e fazendo juízo e justiça, *por isso mesmo viverá.*

Este livro foi escrito na esperança de que a geração presente possa se prevenir contra os maiores erros da vida, e que não coloque qualquer coisa criada no lugar do Criador e para que esta geração mantenha distância do caminho da morte e que possa viver de verdade.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

Como o título sugere, a lista de livros e artigos a seguir não pretende ser um guia bibliográfico exaustivo ao argumento complexo e multidimensional desenvolvido neste livro. Ao contrário, no espírito de uma declaração responsável das fontes primárias de alguém, esta lista, em primeiro lugar e principalmente, é uma listagem alfabética dos livros mencionados no texto e, em segundo, a menção de outras obras que são relacionadas às mesmas áreas de pensamento. Ainda assim, para um assunto tão vasto quanto o desenvolvimento da civilização ocidental – um assunto no qual eu estive extremamente absorvido por muitos anos – é impossível se lembrar de todos os escritos que ajudaram a formar minhas opiniões.

Os parênteses após o título indicam a data original da publicação, quando a data for importante. Quando possível, o editor e a data são fornecidos para as edições que atualmente estão em catálogo.

ALBERTI, Leone Batista. *On Painting and on Sculpture* (1435), Nova York: Phaidon, 1972.

ANDERSON, F. M., org. *Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France*, 1789-1907. 2ª. edição revista e aumentada de 1908. Nova York: Russel & Russel, 1967.

AGOSTINHO. *The City of God* (413-426), 2 volumes. Nova York: Dutton, 1945.

ANDERSON, J. N. D. *Christianity: The Witness of History*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 1970.

APEL, Willi, org. *Harvard Dictionary of Music*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press. 1969.

ARQUIMEDES. *Opera* (1543).

ARP, Hans. "Für Theo Van Doesburg". *De Stijl*. Janeiro de 1932.

AYER, A. J. *What I Believe*. 1966.

BACON, Francis. *The New Organon* (1620). Nova York: Bobbs, 1960.

BAGEHOT, Walter. *Physics and Politics*. Thoughts on the Application of the Principles of Natural

Selection and Inheritance to Political Science (1872). Lexington, Massachussets: Gregg Intl. Pub. Ltd. 1971.

BALSDON, J. P. V. D. Life and Leisure in Ancient Rome. Nova York. Oxford University Press. 1933.

BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans* (1919). Nova York: Oxford University Press. 1933.

BEAUVIOR, Simone de. *L'Invitée*. Nova York: French & European. 1943.

BELL, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society*. A Venture in Social Forecasting. Nova York: Basic Books. 1973.

BENDA, Julien. *The Treason of The Intelectuals* (1928). Traduzido (para o inglês) por Richard Aldington. Nova York: Norton, 1969.

BERNSTEIN, Leonard. *Norton Lectures* na Universidade de Harvard, 1973.

BETHELL, Nicholas. *The Last Secret*. Nova York: Basic Books. 1974.

BEZZANT, J. S. "Intelectual Objections". *Objections to Christian Belief.* Org. por Vidler. 1963.

BLAMIRES, Harry. *The Christian Mind*. Nova York: Seabury, 1963.

BOCCACIO. *The Decameron* (c.1350). Traduzido (para o inglês) por Richard Aldington. Nova York: Doubleday. 1949.

BONJOUR, E.; OFFLER, H. S. e POTTER, G. R. *A Short History of Switzerland*. Nova York: Editora da Universidade de Oxford. 1952

BOORSTIN, Daniel. *Image; or What Happened to the American Dream*. Nova York: Atheneum. 1962.

BORSOOK, Eve. *Florence*. 1973.

BOYD, Forrest. *Instant Analysis: Confessions of a White House Correspondent*. Richmond, Vancouver: John Knox. 1974.

BRINTON, Crane, org. *Portable Age of Reason Reader*. Nova York: Viking. 1956.

BRONOSKI, Jacob. *The Ascent of Man*. Boston: Little, Brown. 1973.

BROWN, Colin. *Philosophy and the Christian Faith*. Downers Grove. Illinois: Intervarsity. 1969.

BÜCHNER, Ludwig. *Force and Matter* (1855).

BULTEAU, L'Abbé. *Monographie de la Cathédrale de Chartres* (1887-92). Vol. 1.

BURCKHARDT, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860). Nova York: Phaidon, 1952.

BURGESS, Anthony. *The Clockwork Orange*. Nova York: Norton. 1963.

CALVINO, JOÃO. *The Institutes of the Christian Religion* (1536, 1559). Organizado por John T. McNeill. 2 volumes. Filadélfia: Westminster. 1960.

CAMUS, Albert. *The Stranger*. Nova York: Knopf. 1946.

—. The Plague. Nova York: Knopf. 1948.

Cânones do Concílio de Ancira. *Sacrorum Conciliorum Nova*. Volume 2. Organizado por Mansi.

CELLINI, Benvenutto. *Autobiography* (1558). Traduzido (para o inglês) por J. Bull. Baltimore: Penguin. 1956.

CHOMSKI, Noam. *Review of Verbal Behavior* por B. F. Skinner. Language 35 (jan-mar 1959). 26-58.

CLARK, Kenneth. *Civilisation: A Personal View*. Nova York: Harper & Row. 1969.

CONDORCET, Marquês Antoine Nicolas de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1793-4). Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities. 1955.

CONSTANT, Pierre. *Les Hymnes et Chansons de la Révolution Française* (1901).

COOKE, Alistair. *Alistair Cooke's America*. Nova York: Knopf. 1973.

COPËRNICO, Nicolau. *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543). Nova York: Johnson Reprint Corp. 1973.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*. 8 Volumes. Paramus, Nova Jersey: Paulist-Newman. 1946-1966.

CRICK, Francis. *Of Molecules and Men*. Seattle: University of Washington Press.

—. *Origins of the Genetic Code*. 1968.

—. "Why I Study Biology". *Washington University Magazine*, primavera de 1971, pp. 20-24.

DANTE (Aligheri). La Vita Nuova (1263). Bloomington, Indiana: Indiana University Press. 1973.

—. *The Divine Comedy* (1300-1320). Traduzido (para o inglês) por J. B. Fletcher. Nova York: Columbia University Press. 1951.

DARWIN, Charles. *The Origins of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859). Nova York: Oxford University Press. 1963.

—. *The Descent of Man* (1871). Filadélfia: R. West. 1902.

DAVID, Hans T. e Mendel, Arthur, org. *The Bach Reader*. A Life of Bach in Letters and Documents. Nova York: Norton. 1945.

DICKENS, Charles. *American Notes* (1842). Baltimore: Penguin Books. 1972.

—. *A Tale of Two Cities* (1859). Gloucester, Mass.: Peter Smith. 1957.

DREW, Donald. *Images of Man*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity. 1974.

DUNCAN, David B. *Picasso's Picassos*. Nova York: Harper & Row. 1961.

DURANT, Will e Ariel. *The Age of Reason Begins*. Nova York: Simon & Shuster. 1961.

—. *Rousseau and Revolution*. Nova York: Simon & Shuster. 1967.

—. *Interpretations of Life*. Nova York: Simon & Shuster. 1970.

DÜRER, Albrecht. *Diary* (1521). Traduzido por Udo Middelmann. 1975.

EDEN, Murray. "Inadequacies of Neo-Darwinian Evolution As a Scientific Theory". *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution* (The Wistar Symposium Monograph 5, Junho de 1967), pp. 5-12. "Discussion", mesma revista, pp. 12-19.

—. "Heresy in the Halls of Biology — Mathematicians Question Darwin". *Scientific Research*, novembro de 1967, pp. 59-66.

EICHER, D. L. Geologic Time. *Englewood Cliffs*. Nova Jersey: Prentice Hall. 1968.

EINSTEIN, Albert. "Physics and Reality". *Journal of the Franklin Institute*: 221 (março de 1936), pp. 349-382.

EINSTEIN, Alfred. *Mozart, His Character, His Work*. Nova York: Oxford University Press. 1945.

ELIOTT, T. S. *The Wateland and Other Poems*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich. 1923.

ELLUL, Jacques. *The Technological Society*. Nova York: Knopf. 1964.

ESSLIN, Martin. *The Theatre of the Absurd*. Nova York: Doubleday. 1961.

FICHTENAU, Heinrich. *The Carolingian Empire*. Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities. 1957.

FLEW, Anthony. "Must Morality Pay?" *The Listener*. 13 de outubro de 1966.

GALBRAITH, John Kenneth e RANDHAWA, M. S. *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin. 1967.

GARIN, Eugenio. *Italian Humanism*. Philosophy and Civic Life in the Renaissance. Traduzido (para o inglês) por P. Munz. Nova York: Harper & Row. 1966.

GAY, Peter, org. *The Enlightment*. A Comprehensive Anthology. Nova York: Simon & Schuster. 1973.

GAYLIN, Willard. "Harvesting the Dead" *Harper's Magazine*. Setembro de 1974.

GENTILE, Giovanni. *Leonardo Da Vinci*. 1956.

GIBBON, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788). 6 volumes. Nova York: Dutton. 1970.

—. *Autobiography*. Oxford University Press.

GIERKE, Otto von. *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*. Nova York: Cambridge University Press. 1934.

Gospel According to the Mark of Silver (Século 12).

GOUGH, Michael. *The Origins of Christian Art*. Nova York: Praeger. 1973.

GREEN, E. M. B. *Evangelism in the Early Church*. Grand Rapids: Eerdmans. 1970

GROUT, Donald J. *A History of Western Music*. Nova York: Norton. 1960.

GUINNESS, Os. *The Dust of Death.* Downers Grove, Illinois: Intervarsity. 1973.

HAECKEL, Ernst. *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century* (1899). Saint Clair Shores, Michigan: Scholarly Press. 1900.

HARRIS, T. George. "All the World's a Box. An Introduction" (para B. F. Skinner). *Psychology Today* 5:3 (Agosto de 1971), pp. 33-35.

HARTT, Frederick. *History of Italian Renaissance Art.* Nova York: Abrams, 1969.

HEADLAM, Cecil. *The Story of Chartres.* 1971.

HEGEL, George W. F. *The Logic of Hegel* (1812-1816). Nova York: Oxford University Press. 1892.

—. *The Phenomenology of Mind* (1807). Atlantic Highlands. Nova Jersey: Humanities. 1964.

—. *Lectures on the Philosophy of History* (1822-3). Nova York: Dover. 1956,

—. *Philosophy of Right* (1821). Nova York: Oxford University Press. 1942.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time* (1927). Nova York: Harper & Row. 1962.

—. *What Is Metaphysics?* (1929).

—. *An Introduction to Metaphysics?*(1929)

—. *What Is Philosophy?* (1956). Boston: Twayne. 1958.

—. *The Question of Being* (1956). Boston. Twayne. 1958.

—. *Essays in Metaphysics* (1957).

—. *Discourse on Thinking* (1959). Nova York: Harper & Row. 1966.

HELLER, Erich. *The Disinherited Mind.* Chester Springs, Pennsilvanya: Dufour. 1953.

HIBBERT, Christopher. *Garibaldi and His Enemies.* Boston: Little, Brown. 1964.

HILL, Christopher. *The Century of Revolution, 1603-1714.* Nova York: Nelson. 1961.

HOLMES, Oliver Wendell. *The Common Law* (1881). Boston: Little, Brown. 1964.

HUIZINGA, Johann. *The Waning of the Middle Ages.* Nova York: St. Martins. 1924.

—. *Erasmus of Rotterdam* (1924). Nova York: St. Martins.

HUTCHINS, Farley K. *Dietrich Buxtehude* (1955).

HUXLEY, Aldous. *Brave New World.* Nova York: Harper & Row. 1932.

—. *The Doors of Perception.* Nova York: Harper & Row. 1932.

—. *Heaven and Hell.* Nova York: Harper & Row. 1962.

HUXLEY, Julian, org. *The Humanist Frame.* Nova York: Harper & Row. 1962.

—. *The Human Crisis.* Seattle: University of Washington Press. 1963.

—. *Essays of a Humanist.* Nova York: Harper & Row. 1964.

HUXLEY, T. H. *Science and Hebrew Tradition.* Volume 4 de *Collected Essays* (1902). Westport, Connecticut: Greenwood. 1969.

JASPERS, Karl. *Man in the Modern Age.* Nova York: Doubleday. 1957.

—. *Nietzche.* Tucson: University of Arizona Press. 1965.

—. *The Origin and Goal of History.* Traduzido (para o inglês) por Michael Bullock. New Haven, Connecticut: Yale University Press. 1969-1970.

—. *Reason and Existenz.* Traduzido (do alemão para o inglês) por William Earle. Nova York: Farrar Straus and Giroux. 1956.

JONES, Alun e BODMER, Walter F. *Our Future Inheritance: Choice or Chance?* Nova York: Oxford University Press. 1974.

KANDINSKY, Wassily "About the Question of Form". *The Blue Rider* (1912).

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (1788). Nova York: Dutton. 1934.

—. *Critique of Pratical Reason* (1788). Nova York: Bobbs. 1956.

—. *Critique of Judgement* (1790). Nova York. Oxford University Press. 1952.

—. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Present Itself As a Science.* Nova York: Barnes &

Noble. 1953.

—. *Religion Within the Limits of Reason Alone.* Nova York: Harper & Row. 1934.

KATZENELLENBOGEN, Adolf. *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral.* Baltimore: Johns Hopkins Press. 1959.

KAUFMANN, Walter. *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary.* Nova York: Doubleday. 1965.

KHAYYAM, Omar. *Rubayat of Omar Khayyam.* Traduzido (para o inglês) por Edward Fitzgerald. Nova York: Doubleday. 1930.

KIERKGAARD, Søren. *Either/Or* (1843). Gloucester, Massachussets: Peter Smith. 1959/

—. *Fear and Trembling* (1843) e *The Sickness Unto Death* (1849). Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press. 1974.

—. *Concluding Unscientific Postscript* (1846). Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1941.

—. *Purity of Heart* (1847). Nova York: Harper & Row. 1956.

—. *Christian Discourses* e *Lilies of the Field* e *Birds of the Air* e *Three Discourses at the Communion on Fridays.* Nova York: Oxford University Press. 1939.

—. *Training in Christianity* (1848). Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press. 1944.

KINSEY, Alfred. *Sexual Behavior of the Human Male.* Filadélfia: Saunders. 1948.

—. *Sexual Behavior of the Human Female.* Filadélfia: Saunders. 1953.

KLEE, Paul. *Creative Confession* (1920).

KOESTLER, Arthur. Darkness at Noon. Nova York: Macmillan. 1941.

—. *The Ghost in the Machine.* Nova York: Macmillan. 1968.

—. "Is Man's Brain an Evolutionary Mistake?" *Horizon* X:2 (primavera de 1968), pp 34-43.

KRISTELLER, P. O. "Thomism and the Italian Thought of the Renaissance" *Medieval Aspects of Renaissance Learning.* 1974. pp. 27-91.

KUNZLE, David. *The History of the Comic Strip: Vol. 1: The Early Comic Strip: Picture Stories & Narrative Strips in the European Broadsheet, ca. 1450-1826.* Berkeley: University of California Press. 1973.

LATOURETTE, Kenneth Scott.A *History of Christianity.* Nova York: Harper & Row. 1953.

LEACH, Edmund. Crítica em *Nova York Review of Books.* 3 de fevereiro de 1966. pp. 13-14.

LEFEBVRE, Georges. *The French Revolution.* 2 volumes. Nova York: Columbia University Press. 1962-64.

LEFF, Gordon. *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham.* Santa Fe, N.M. Gannon. 1958.

LENIN, V. I. e MARX, Karl. *Civil War in France: The Paris Comune* (1917). Nova York: International Publishing Co. 1968.

Leonardo Da Vinci: A Definitive Study. Nova York: Reynal & Company. 1963.

LEWIS, C. S. *That Hideous Strength.* Nova York: Collier. 1945.

—. *The Discarded Image.* Nova York: Cambridge University Press. 1964.

LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding* (1690). Gloucester, Massachusetts: Peter Smith. 1973.

LUTHER, Martin. *Ninety-Five Theses* (1517). Filadélfia: Fortress. 1957.

—. *Luther's Primary Works* (1896).

—. Tradução da Bíblia para o alemão (1534).

LYELL, Charles. *Principles of Geology* (1830-33). 3 volumes. Nova York: Hafner Service. 1970.

MACKAY, Donald. *The Clockwork Image.* Downers Groove, Illinois: InterVarsity. 1974.

MACQUARRIE, John. "History and the Christ of Faith". *The Listener,* 12 de abril de 1962.

MCCURDY, Edward, org. *Notebooks of Leonardo Da Vinci* (1923). Nova York: Tudor. 1954.

MCMANNERS, John. *The French Revolution and the Church.* Nova York: Harper & Row. 1969.

MCNEILL, William H. *A World History.* Nova York: Oxford University Press. 1971.

MACHEN, J. Gresham. *Christianity an Culture* (1912). Republicado em 1969 por L'Abri Fellowship, Huémoz, Suíça.

MAQUIAVEL, Nicolau. *The Prince* (1513). Nova York: Penguin. 1961.

—. *The Discourses of Niccolo Machiavelli* (1517). 2 volumes. Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities. 1950.

MACHILIS, Joseph. *Introduction to Contemporary Music.* Nova York: Norton. 1961.

MALRAUX, André. *The Voices of Silence.* Nova York: Doubleday. 1953.

MALTHUS, Thomas R. *Population: The First Essay* (1798). Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press. 1959.

MANETTI, Antonio di Tuccio. *Vita de Filippo di ser Brunellesco* (século 15).

MANUEL, Frank E. *The Prophets of Paris.* Boston: Harvard University Press. 1962.

MARCUSE, Herbert. *One Dimensional Man.* Boston; Beacon Press. 1964.

—. *A Critique of Pure Tolerance.* 1969.

MARKHAM, Felix. *Napoleon.* Nova York: Mentor Books. Imprint New American Library. 1963.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *The Manifesto of the Communist Party* (1848). San Francisco, Califórnia: China Books. 1965.

MIDDELMANN, Udo. *Pro-Existence.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 1974.

MOELLER, Bernd. *Imperial Cities and the Reformation.* Filadélfia: Fortress. 1972.

MALAPOLI, Bruno. *Florence.* Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1972.

MONOD, Jacques. *Chance and Necessity.* Nova York: Knopf. 1971.

MUGGERIDGE, Malcolm. *The Thirties.* 1940.

MULLER, Herbert. *The Uses of the Past.* Nova York: New American Library. 1954.

NEEDHAM, Joseph. *The Grand Titration: Science & Society in East and West.* Buffalo, Nova York: University of Toronto Press. 1970.

NEWTON, Isaac. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687). 2 volumes. 1729 org. Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities. 1968.

New Cambridge Modern History. Volume 2, *The Reformation (c.1520-1559).* Nova York: Cambridge University Press.

OPPENHEIMER, J. Robert. "On Science and Culture". *Encounter.* Outubro de 1962.

PACKER, J. I. *Knowing God.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 1973.

PANIKKAR, Raymond. *The Unknown Christ of Hinduism.* Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities. 1968.

PANOFSKY, Erwin. *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance.* Gloucester, Massachussetts: Peter Smith. 1962.

—. *The Life and Art of Albrecht Dürer.* 2 volumes. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.

PEVSNER, Nikolaus. *An Outlile of European Architeture.* Nova York: Penguin. 1960.

—. *Pioneers of Modern Design: From William Morris to Walter Groupius.* Santa Fe, N. M.: Gannon. 1974.

PLATÃO. *Timaeus (c.360-50* a.C.). Nova York: Dutton.

—. *Plato: Timaeus and Critias.* Nova York; Penguin. 1972.

PLUMB, J. H. *England in the Eighteenth Century.* Santa Fe. N. M.: Gannon. 1950.

PLUTARCO. *Lives of the Noble Greeks and Romans.* Nova York: Dell. 1968.

POCOCK, J. G. A. "Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought". *Politics, Language and Time.* 1973. pp. 80-103.

POLANYI, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press. 1958.

READ, Herbert. *The Contrary Experience.* Nova York: Horizon. 1974.

—. *The Philosophy of Modern Art.* Folcroft, Pennsylvania: Folcroft, 1973.

RICARDO, David. *Principles of Political Economy and Taxation* (1817). Nova York: Dutton. 1933.

RICHARDSON, Alan. "When Is a Word an Event?" *The Listner,* 3 de junho de 1965.

RIVIER, Louis. *Le Peintre Paul Robert* (1930).

ROOKMAKER, H. R. *Art and the Public Today* (1968).

—. *Modern Art ant the Death of a Culture.* Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 1970.

—. *Synthetist Art Theories. The Ideas on Art of Gauguin and His Circle* (1959). Republicado com o título *Gauguin and Nineteenth Century Art Theory.* Atlantic Highlands, Nova Jersey: Humanities, 1972.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract* (1762). Nova York: Oxford University Press. 1972.

—. *Politics and the Arts: Letter to M. d'Alembert on the Theatre* (1758). Ithaca, Nova York: Cornell University Press. 1968.

—. *Emile* (1762), Nova York: Larousse. 1962.

—. *Confessions* (1766-70). Nova York: French & European. 1782.

RUTHERFORD, Samuel. *Lex Rex* (1644). (Em *The Presbyterian Armoury* 1843).

SADE, Marquês de la. *La Nouvelle Justine* (1791-1797). Nova York: French & European. 1960.

Saltério de Genebra. 1562.

SARTRE, Jean-Paul. *Nausea.* Nova York: French & European. 1938.

—. *Existencialisme Est un Humanisme.* Nova York: French & European.

SCHOLES, Percy. *The Oxford Companion to Music* (1938). Nova York: Oxford University Press. 1970.

SCHULTZ, William L. "The Father's Right in the Abortion Decision". *Texas Tech Law Review, VI* (Primavera de 1975). Pp. 1075-1094.

SCHWEITZER, Albert. *The Quest for the Historical Jesus* (1906). Nova York: Macmillan. 1968.

—. *J. S. Bach.* Nova York: Macmillan. 1962.

SENGHOR, Léopold Ségar. *Selected Poems.* Nova York: Atheneum. 1964.

—. *On African Socialism.* Nova York: Praeger. 1964.

SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods.* Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press.

SHUTE, Nevil. *On the Beach.* Nova York: Morrow, 1957.

SIRE, James W. *The Universe Next Door.* Downers Groove, Illinois: InterVarsity. 1976.

SKINNER, B. F. *Walden Two* (1948). Nova York: Macmillan. 1960.

—. *Science and Human Behavior.* Englewood Cliffs, Nova Jersey: Prentice-Hall. 1953.

—. *Verbal Behavior.* Englewood Cliffs, Nova Jersey: Prentice-Hall. 1957.

—. *Beyond Freedom and Dignity.* Nova York: Knopf. 1971.

SLACK, Charles W. *Timothy Leary, the Madness of the Sixties and Me.* Nova York: Wyden. 1974.

SOLZHENITSYN, Alexander. *The Gulag Archipelago* I & II. Nova York: Harper & Row. 1974-1975.

—. *Communism: A Legacy of Terror.* 1975.

SOUTHERN, R. W. *The Making of the Middle Ages.* New Haven, Connecticut: Yale. 1953.

SPENCER, Herbert. *Principles of Biology* (1864-1867). 2 volumes.

—. *Principles of Sociology* (1880-1897). 3 volumes. Westport, Connecticut: Greenwood. 1974.

—. *Principles of Ethics* (1892-1893). 2 volumes.

SPRENGLER, Oswald. *The Decline of the West* (1918-1922). 2 volumes. Nova York: Knopf. 1960.

SPRIGGE, Sylvia. *Bernard Berenson: A Biography.* Boston: Houghton Mifflin. 1960.

STRAYER, J. R.; GATZE, H. W.; HARBISON, E. H. e DUNBAUH, E. *The Mainstream of Civilization.* Nova York: Harcourt Brace Jovanovich. 1969.

TARSIS, Valeriy. *Ward 7.* Nova York: Dutton. 1965.

TAYLOR, Gordon R. *The Biological Time-Bomb.* Nova York: New American Library. 1969.

TEILHARD DE CARDIN, Pierre. *The Phenomenon of Man.* Nova York: Harper & Row. 1959.

TILLICH, Paul. *The Courage to Be.* New Haven, Connecticut: Yale. 1952.

—. *Dynamics of Faith.* Nova York: Harper & Row. 1957.

—. *Systematic Theology* (1951-1963). 3 volumes. Chicago: University of Chicago Press.

TOYNBEE, Arnold. *A Study of History* (1934-1961). 12 volumes. Nova York: McGraw-Hill. 1972.

TREVELYAN, G M. *English Social History* (1946). Nova York: Barnes & Noble. 1961.

VALLA, Lorenzo. *Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine* (1440). Reimpressão de 1922. Nova York: Russel & Russel. 1971.

VASARI, Giorgio. *The Lives of the Painters, Sculptors and Architets* (1550). 4 Volumes. Nova York: Dutton.

VESALIUS, Andreas. *De Humani Corporis Fabrica* (1543).

VIRGÍLIO. *The Aeneid* (29-19 a.C.). Nova York: St. Martins Press. 1964.

VOLTAIRE, Francois Marie Arouet de. *Letters Concerning the English Nation* (1733). Buffalo, Nova York: University of Toronto Press.

WALTHER, Johann. *Wittenberg Gesangbuch.*

WATSON, James D. "Moving Towards the Clonal Man". *The Atlantic* 227:5 (maio de 1971). pp 50-53.

Westminster Larger Cathecism (1648). 1963.

WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the Modern World.* Nova York: Macmillan. 1926.

WINDELBAND, Wilhelm. *A History of Philosophy* (1898). Nova York: Harper & Row. 1968.

WITHERSPOON, Joseph P. "Representative Government, the Federal Judicial and Administrative Bureaucracy, and the Right to Life". *Texas Law Review*, IV (Symposium, 1975). pp. 363-384.

WORDSWORTH, William. "The Tables Turned". *The Complete Poetical Works of William Wordsworth (1896).* Boston: Houghton Mifflin. 1971.

WYCLIFFE, John. *The New Testament in English According to the Version by J. Wycliffe About 1380 d.C.* (1979)

CRONOLOGIA

Períodos (a.C.)	Eventos	Períodos (a.C)	Pessoas
3500-2500	Culturas Antigas Eufrates, Indo, Nilo		
		c.629-588	Jeremias
		c.580-?	Pitágoras
509-264	Baixa República Romana		
480-350	Idade Dourada na Grécia		
		c.469?-399	Sócrates
		c.427-347	Platão
		384-322	Aristóteles
		300	Euclides (primos)
		c.287-212	Arquimedes
		c.198-117	Políbio
146	A Grécia é dominada por Roma		
130-60	Desordem crescente em Roma; opção pelos ditadores		
		106-43	Cícero
		100-44	César
		70 a.C.-10 d.C.	Rabino Hillel
67	Culto de Mitra em Roma		
		63 a.C.-14 d.C	César Augusto
44	César Assassinado		
31	Vitória de Augusto em Actium e início do Império		
29-19	Eneida de Virgílio		
12	Augusto como *Pontifex Maximus*		
6?	Nascimento de Jesus Cristo	6? a.C. 27 d.C.	Vida de Cristo

Períodos (d.C)	Eventos	Períodos (d.C)	Pessoas
27-64	Princípio da expansão cristã		
		50-120	Plutarco

60 (década)	Grave perseguição dos cristãos (Nero)		
69	Avenches se torna uma colônia romana		
79	Um vulcão destrói Pompéia		
120	Muro de Adriano		
		127-151	Ápice de Ptolomeu
		161-180	Marco Aurélio
		160-240	Tertuliano
		258	Martírio de Cipriano
		286?	Martírio de Maurício
290-300	Reformas de Diocleciano		
303-313	Diocleciano persegue os cristãos		
313	Tolerância aos cristãos Arco de Constantino		
		339-397	Ambrósio de Milão
		347-419	Jerônimo
		354-430	Agostinho
381	Cristianismo se torna a religião oficial do Império		
395	Império se divide em Ocidente e Oriente		
410, 455	Roma saqueada por bárbaros		
476	Fim do Império Romano Ocidental		
		480?-547	Benedito e ordem monástica
		527-565	Justiniano, Imperador
537	Justiniano constrói *Hagia Sofia*		
		590-604	Gregório I, papa
600 (c.)	Canto Gregoriano		
		735-804	Alcuíno de York
		751-768	Pepino dos francos
		768-814	Carlos Magno, rei dos francos, Imperador
800	O papa coroa Carlos Magno Imperador em Roma		
805	Capela Palatina, em Aachen		
800-1000	Clímax da arte bizantina		
1000 (c.)	Movimentos para a Paz (trégua) de Deus		
		1048-1122	Omar Khayyam
1066	Normandos conquistam a Inglaterra		
1000-1100(c.)	Avanços Econômicos Arquitetura Romanesca		
1095-1204	Época das grandes cruzadas		
		1115	Morte de Ivo de Chartres
		c.1115-1180	John de Salisbury

		c.1119-1170	Thomas à Becket
1110-1300	Trovadores e *ars antiquia*		
	Crescimento do poder papal		
	Crescimento da mariologia		
	Ataques aos excessos do papa:		
	Gospel of Mark of Silver, século 12.		
1140-1250	Arquitetura gótica: Abbot Suger e		
	St. Denis (1140-) e Chartres (1194-)		
		c.1175-1253	Robert Grosseteste
		c.1181-1226	Francisco de Assis
		1214-1274	Roger Bacon
		1225-1274	Tomás de Aquino
1200(c.)	Surgimento das Universidades		
		1240-1302	Cimabue (professor de Giotto)
1263	Urbano IV proíbe o ensino de		
	Aristóteles nas Universidades		
1250-1450	Assembléias representativas		
	Gótico tardio e gótico florentino		
	Ars nova na França e na Itália	1265-1321	Dante
		c.1267-1337	Giotto
1300-21	*A Divina Comédia* de Dante		
1304	*Juízo Final* de Giotto		
		1304-1374	Petrarca
		c.1304-1377	Guillaume de Machaut
		1313-1375	Bocaccio
		c.1320-1384	Wycliffe
		1325-1397	Landini
1338-39	*Alegoria do Bom e do*		
	Mau Governo de Lorenzetti		
c.1340	Petrarca escala o Monte Ventoux		
c.1350	*Decamerão* de Bocaccio		
		1369-1415	John Huss
		1377-1446	Brunelleschi
1378-1417	Grande Cisma: papas rivais e		
	movimento concilar		
		1378-1455	Ghiberti
1380	*Novo Testamento em Inglês* de		
	Wycliffe		
1415	Huss traído e queimado		
		1389-1469	Cosimo Médici
1375-1406-1444	Salutati e Bruni se sucedem como		
	Chanceleres de Florença		
		c.1400-1474	Guillaume Dufay
		1401-1428	Masaccio

		1404-1472	Alberti e a perspectiva
		1409-1457	Valla e a filologia
1424-25	*Adão e Eva* de Masaccio (Capela Carmina)		
1425-52	Entrada Oeste de Ghiberti no Batistério de Florença		
1432	*Adoração do Cordeiro* de van Eyck		
1434	O teto da catedral feito por Brunelleschi é consagrado		
c.1436	*Madonna com o Chanceller Rolin* de van Eyck		
1439	Concílio de Florença		
		1444-1510	Botticelli
c.1450	*A Virgem Vermelha* de Fouquet		
		1450-1521	Josquin des Prez
		1452-1519	Leonardo Da Vinci
1453	Derrubada de Constantinopla pelos turcos		
		c.1466-1536	Erasmo
1469-92	Lorenzo o Magnificente Neoplatonismo de Ficino		
		1469-1527	Maquiavel
		1471-1528	Dürer
		1475-1543	Copérnico
		1475-1564	Michelangelo
		1483-1520	Rafael
		1483-1546	Martinho Lutero
		1489-1565	Guillaume Farel
1494-98	Subida de Savonarola		
		1494-1547	Francis I
		1500-1571	Cellini
1501	Petrucci e a impressão de música (pautas) em Veneza		
1504	*Davi* de Michelangelo		
		1509-1574	João Calvino
1510	*Escola de Atenas* de Rafael		
		1511-1574	Vasari: *Vida dos Grandes Pintores*
c.1513	*O Príncipe* de Maquiavel		
		1514-1564	Vesalius
1516	*O Novo Testamento em Grego* de Erasmo		
1517	*As 95 Teses* de Lutero		
1519-36	*Prisioneiros* de Michelangelo		
		1519-1605	Theodore Beza

1523	Zwinglio e a Reforma em Zurique		
1534	Henrique VIII e a Reforma na Inglaterra		
1534	*Institutas* de Calvino		
1543	*De Revolutionibus* de Copérnico		
	De Fabrica de Vesalius		
		1546-1601	Tycho Brahe
		1561-1626	Francis Bacon
		1564-1642	Galileu
1564	Morte de Calvino		
	Morte de Michelangelo		
	Morte de Galileu		
	Beza sucede Calvino		
		1571-1630	Johannes Kepler
		1583-1625	Orlando Gibbons
		1585-1672	Heinrich Schütz
		1596-1650	René Descartes
		1600-1661	Samuel Rutherford
		1606-1669	Rembrandt
1620	*Novum Organum* de Bacon		
		1623-1662	Pascal
		1627-1691	Robert Boyle
		1632-1704	John Locke
1632	Galileu condenado pela Inquisição		
1633	*O Levantar da Cruz* de Rembrandt		
1637	*Discurso Sobre o Método* de Descartes		
		1637-1707	Dietrich Buxtehude
		1642-1727	Isaac Newton
1644	*Lex Rex* de Rutherford		
1643-47	Confissão de fé de Westminster		
1648	Pascal e o barômetro		
1651	*Leviatã* de Hobbes		
1662	Sociedade Real de Londres		
		1685-1750	J. S. Bach
		1685-1759	G. F. Handel
1687	*Principia* de Newton		
1688	Revolução "Sem Sangue" da Inglaterra		
		1689-1702	William III, rei da Inglaterra
1690	*Ensaio Sobre o Entendimento Humano* de Locke		
		1694-1778	Voltaire
		1703-1791	John Wesley

		1711-1776	David Hume
		1712-1778	Rousseau
		1714-1770	George Whitefield
		1723-1794	John Witherspoon
		1724-1804	Immanuel Kant
		1729-1781	Lessing
1733-4	*Cartas Sobre a Nação Inglesa* de Voltaire		
		1740-1814	Marquês de Sade
1741	*Messias* de Handel		
1730-1770(dec.)	Avivamento religioso na Grã-Bretanha e América O Iluminismo		
		1743-1826	Thomas Jefferson
		1748-1832	Bentham e o Utilitarismo
		1749-1832	Goethe
1755	O terremoto de Lisboa e o poema de Voltaire		
		1758-1774	Robespierre
		1759-1833	W. Wilberforce
1762	*O Contrato Social* de Rousseau		
		1769-1821	Napoleão
		1770-1827	Beethoven
		1770-1831	Hegel
		1770-1850	W. Wordsworth
1776	Declaração da Independência Americana *Declínio e Queda do Império Romano* de Gibbon		
1750-1850	Fase clássica da Revolução Industrial Inglesa		
		1780-1845	Elizabeth Fry
1781	*Critica da Razão Pura* de Kant		
1787	Constituição Americana		
1789-92	Revolução Francesa		
1789	Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão		
		1791-1867	Michael Faraday
1792	"Segunda" Revolução Francesa Calendário Revolucionário		
1792-94	O Terror		
1794	*Sketch...Human Mind* de Condorcet		
1798	*Essay on... Population* de Malthus		
		1789-1857	Auguste Comte

1799-1815	Napoleão: Cônsul, Ditador, Imperador		
1800	A Igreja Presbiteriana Reformada dos EUA exclui os escravagistas		
		1801-1855	Lord Shaftesbury
		1804-1872	Feuerbach
1807	A escravidão é abolida na Grã-Bretanha		
		1807-1882	Garibaldi
		1809-1882	Charles Darwin
		1813-1855	Kierkegaard
		1813-1883	Richard Wagner
1817	*Economia Política* de Ricardo		
		1818-1883	Karl Marx
		1820-1903	Herbert Spencer
		1822-1895	Louis Pasteur
		1825-1895	T. H. Huxley
1830-33	*Princípios da Geologia* de Lyell		
		1831-1879	J. C. Maxwell
1833-34	O comércio de escravos é abolido no Império Britânico		
		1839-1906	Paul Cézanne
1840(dec.)	A fome da batata irlandesa e a política de Trevelyan		
		1840-1926	Claude Monet
		1841-1935	Oliver Wendell Holmes
		1844-1900	Nietzche
1848	*Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels		
		1848-1903	Paul Gauguin
1855	*Força e Matéria* de Büchner		
		1856-1939	Sigmund Freud
1859	*A Origem das Espécies de* Darwin *Conto de Duas Cidades* de Dickens		
1860	*Civilização da Renascença na Itália* de Burckhardt		
		1862-1918	Claude Debussy
		1866-1944	W. Kandisnky
		1870-1924	V. I. Lenin
1872	*Física e Política* de Bagehot		
		1872-1970	Bertrand Russel
		1874-1951	A. Schoenberg
		1874-1965	Winston Churchill
		1879-1953	Joseph Stalin
		1879-1955	Albert Einstein

1881	*Lei Comum* de Holmes		
		1881-1973	Pablo Picasso
		1882-1971	I. Stravinsky
		1883-1945	Anton Webern
		1883-1969	Karl Jaspers
		1886-1965	Paul Tillich
		1886-1968	Karl Barth
		1888-1965	T. S. Elliot
		1889-1945	Adolf Hittler
		1889-1976	M. Heidegger
		1891-1953	S. Prokofiev
		1893-1976	Mao Tse-tung
		1894-1963	Aldous Huxley
		1898-	Herbert Marcuse
1899	*Riddle of the Universe...* de Haeckel		
		1899-1963	C. S. Lewis
		1901-1976	André Maulraux
		1904-	Salvador Dali
		1904-	B. F. Skinner
		1905-1980	Jean-Paul Satre
1904	Teoria da Relatividade de Einstein		
	Justice Lifts the Nations de Robert		
1906	*Busca pelo Jesus Histórico* de Schweitzer		
1906-7	*Les Deimoselles d'Avignon* de Picasso		
1912	*Nu descendo uma escada* de Duchamp		
		1912-	John Cage
		1913-1960	Albert Camus
1914-18	Primeira Guerra Mundial		
		1915-1973	Alan Watts
		1916-	Francis Crick
1917	Revoluções de Fevereiro e Outubro na Rússia		
		1917-	A. Solzhenitsyn
1919	Comentário sobre a *Epístola de Romanos* de Barth		
1922	*Waste Land* de Eliot		
1926	*Ciência e o Mundo Moderno* de Whitehead		
		1926-	Allen Ginsberg
1922-43	Mussolini e o Fascismo na Itália		
1927	Princípio da Indeterminação de Heisenberg		
		1928-	K. Stockhausen
1932	*Admirável Mundo Novo* de Huxley		

1933	Hitler e os Nazistas sobem ao poder na Alemanha
1934	Barth: Declaração de Barman
1938	Chamberlain: O Pacto de Munique e a "paz em nosso tempo"
	Nausea de Sartre
1942	*The Strange* de Sartre
1945	*The Hideous Strength* de C. S. Lewis
1945-1946	Julgamentos de Nuremberg
1947	*A Peste* de Camus
1948	*Sexual Behavior of The Human Male* de Kinsey
1953	A Rússia intervém na Alemanha Oriental
1958	*Conhecimento Pessoal* de Polanyi
1961	*The Humanist Frame* org. por J. Huxley
1964	Movimento de Discurso Livre de Berkeley
1965	Ward 7 de Tarsis
1967	Disco *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band dos Beatles*
1968	A Rússia intervém na Checoslováquia
1969	Festivais de Rock de Woodstock e Altamont
1970	Morte de Jimi Hendrix
1971	*Além da Liberdade e da Dignidade* de Skinner
1972	*Oportunidade e Necessidade* de Monod
1973	Suprema Corte Americana e o aborto
	Gulag Archipelago de Solzhenitsyn
	O Desenrolar da Sociedade Pós-Industrial de Bell
	Ascent of Man de Bronowski
1974	*Nossa Herança Futura: Escolha ou Acaso?*

Índice

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

R

S

T

U

Este livro não tem a pretensão de apresentar uma cronologia completa da cultura ocidental. A simples possibilidade de uma obra assim ser escrita é questionável. Mas este livro faz uma análise de momentos históricos importantes que contribuíram para a formação dos dias atuais e o pensamento daqueles que os geraram. Este estudo é feito com a esperança de que seja lançada luz sobre as características principais de nossa época e que soluções possam ser encontradas para a miríade de problemas que enfrentamos."

Francis Schaeffer

"Qual será a longo prazo a importância de Francis Schaeffer? Tenho certeza ... de que não estarei errado ao saudar Francis Schaeffer – que enxergou bem mais do que a maioria de nós ... e agonizou sobre a sua percepção bem mais intensamente do que nós – como um dos verdadeiramente grandes cristãos do meu tempo."

J.I. Packer

Francis A. Schaeffer (1912-1984) será sempre lembrado como um dos gigantes do século 20. Seus livros foram traduzidos para mais de 25 idiomas com milhões de exemplares vendidos. A L'Abri Fellowship, fundada pelo casal Francis e Edith Schaeffer em 1955, é um tributo vivo à sua obra. Outros títulos de Schaeffer lançados pela Cultura Cristã: *A Obra Consumada de Cristo, A Morte na Cidade, Poluição e a Morte do Homem, Verdadeira Espiritualidade* e a trilogia clássica, *O Deus que Intervém, A Morte da Razão* e *O Deus que se Revela.*

Apologética/Teologia/Cosmovisão

EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 - Cambuci
01540-040 - São Paulo - SP - Brasil
C. Postal 15.136 - São Paulo - SP - 01599-970
Fone (0**11) 3207-7099 - Fax (0**11) 3209-1255
www. cep.org.br - cep@cep.com.br